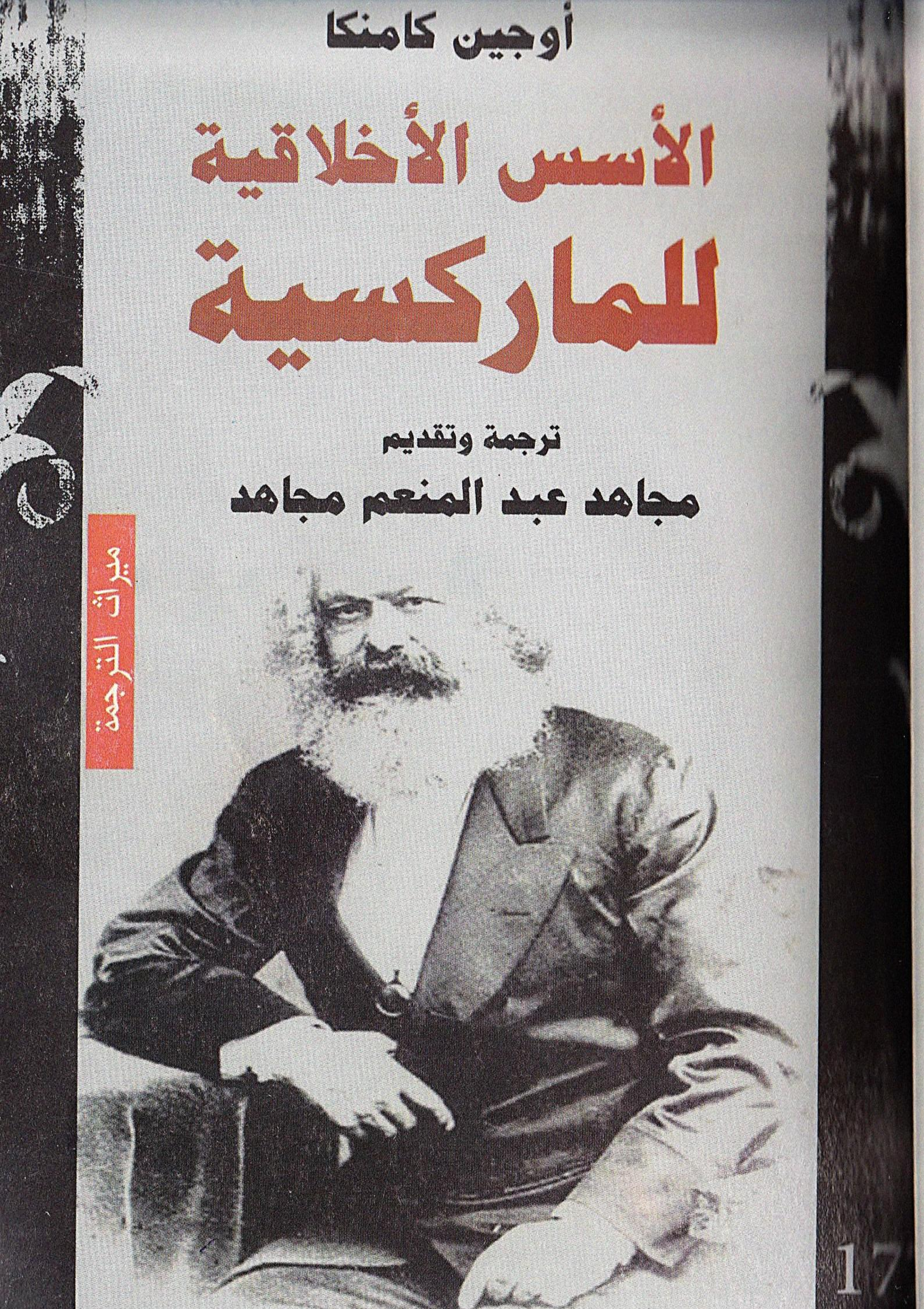

أوجين كامنكا
الأسس الأخلاقية للماركسية
ترجمة وتقديم
مجاهد عبد المنعم مجاهد
ميراث الترجمة
17



الأسس الأخلاقية للماركسية

المركز القومى للترجمة

إشراف: جابر عصفور

سلسلة ميراث الترجمة

المشرف على السلسلة: مصطفى لبيب

- العدد: 1771
- الأسس الأخلاقية للماركسية
- أوجين كامنكا
- مجاهد عبد المنعم مجاهد
- 2011

هذه ترجمة كتاب:

Ethical Foundation of Marxism
By: Eugene Kamenka

First published 1962 by Routledge,
Routledge is an imprint of the Taylor & Francis Group.
Kegan & Paul Reprinted in 1972.

شارع الجبلاية بالأوبرا – الجزيرة – القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ – ٢٧٣٥٤٥٢٦ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤

El Gabalaya st. Opera House, El Gezira, Cairo.
E mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524- 27354526 Fax: 27354554

الأسس الأخلاقية للماركسية

تـألـيف: أوجـين كـامنكا
ترجمة وتقديم: مجاهد عبد المنعم مجاهد



2011

كامنكا، أوجين.
الأسس الأخلاقية للماركسية/ أوجين كامنكا؛
ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد. ـ القاهرة:
الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١١ .
٢٦٤ص ؛ ٢٤سم . ـ (المركز القومي للترجمة)
تدمك ٢ ٨٤٤ ٤٢١ ٩٧٧ ٩٧٨
١ ـ الماركسية.
٢ ـ الأخلاق، علم.
أ ـ مجاهد، مجاهد عبد المنعم . (مترجم)
ب ـ العنوان.
ج ـ السلسلة
رقم الإيداع بدار الكتب ٥٧٦٩/ ٢٠١١

I. S. B. N 978 - 977 - 421 -844 - 2

ديوى ٣٣٥,٤

تهدف إصدارات المركز القومى للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربى وتعريفه بها، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز.

إطلالة استهلالية:
"جدل الاغتراب والأخلاق فى الماركسية"



من الغريب أن كارل ماركس فى كل كتاب من كتبه يتحدث عن ظاهرة الاغتراب.. ثم إنه يحاول أن يُقوّض هذه الظاهرة.. والتقويض لن يتم إلاَّ إذا سادت القيم الخلقية الصادقة. فكيف إذن يتحدث الذين كتبوا عن ماركس على أنه غَفِل أو تغافل عن معالجة القضايا الأخلاقية؟ لقد اعتقدوا أنه ركز على القضاء على هذه الظاهرة بأن يتم إلغاء الاستغلال وقهر الإنسان وسلب ذاته. وقد غفلوا عن أنه لن يتم هذا الإلغاء إلا إذا سادت قيم الحق والخير والجمال. فهل غاب هذا البعد عن أفق كارل ماركس ؟ أم أن الذى استهدفه وحسب هو إقامة اشتراكية على أساس اقتصادى محض ؟

فى الكتاب الذى أشرف عليه بوتومور " التفسيرات الحديثة لماركس" يسرد برنشتاين قوله : "إذا كان الهدف الأقصى للاشتراكية هو لا شىء، لكن الحرية هى كل شىء فإن من الصعب أن نجد مكانا لفلسفة الأخلاق" (٣ : ١٧١)(*). فهل كان وقت كارل ماركس مخصصا للاقتصاد والسياسة وحسب؟ لقد جاء فى الكتاب عينه إن "كتاب (رأس المال) لماركس تتخلله صياغات ذات صبغة أخلاقية" (٣ : ١٧٤). إذن فإن ماركس لم يكن غائبا عنه ذلك البعد الأخلاقى، وهو يعد عاملا أساسيا فى إدخال نظريات ماركس فى بوتقة العمل والتطبيق. لماذا لم يجر التنبيه إلى ما أورده ماركس فى كتابه (بؤس الفلسفة)؟:

(*) الرقم الأول يشير إلى رقم المرجع من الكتب الوارد ذكرها فى ختام هذه المقدمة. والرقم الثانى يشير إلى رقم الصفحة.

"لقد حان الوقت الآن الذى فيه الأشياء الخالصة التى هى حتى هذه اللحظة قد جرى توصيلها، لكنها، تتغير،... يجرى تحصيلها ولكن لا تُشترى، إطلاقا : الفضيلة، الحب، المعرفة، الضمير إلخ حيث كل شىء يسرى فى التجارة" (٣ : ١٧٤).

إن روجيه جارودى فى كتابه "ماركسية القرن العشرين" يقول : "إن علم الجمال لدى الماركسيين هو علم أخلاق المستقبل" (١ : ١٤٠). إذن فإن الماركسية كانت تستهدف إشاعة التناغم بين الناس، وهذا التناغم الجمالى سيكون من شأنه أن يقوِّض البغضاء والشره والطمع والحسد بين الناس. ولكن كل هذا فى إطار عدم الخضوع لقيم كلية غير شرعية. يقول ماركس فى كتابه "الأيديولوجيا الألمانية" : "إن الطريق الحق لإنهاء الاغتراب الإنسانى هو إلغاء أى شىء من شأنه أن يُخضع الأنا لقيم كلية غير شخصية" (٤ : ١٦٥).

لقد تنبه ماركس إلى أن "العمل لا ينتج وحسب السلع؛ إنه ينتج نفسه والعامل على أنهما (سلعة)" (٥ : ٦٦).

وحتى بالنسبة للدين نرى ماركس يتنبه إلى أهميته فى القضاء على اغتراب الإنسان. يقول فى كتاب "حول الدين" الذى يضم نصوصا لماركس ورفيقه إنجلز : "إن الدين هو تنهيدة المخلوق المُضطَّهد، إنه قلب عالم لا قلب له، كما أنه روح موقف لا روح فيه" (٧ : ٤٢).

إن ماركس بإدراكه لأهمية الدين وما يحتويه من قيم أخلاقية يقول : "إن المهمة الأساسية للفلسفة التى هى فى خدمة التاريخ، فإنه بمجرد أن الكل المقدس للاغتراب الذاتى الإنسانى قد جرى كشف الحجاب، هو نزع حجاب الاغتراب الذاتى فى أشكاله غير المقدسة" (٩ : ٤٢).

لقد استبصر كارل ماركس وتنبَّه لأهمية القيم الروحية : الأخلاقية والجمالية والدينية. ولقد تنبه إلى ما تفعله النقود بهذه القيم. يورد روبرت تكر قول ماركس : "إن

النقود هى (القوة المقدسة) التى تحول كل الأشياء، فتحول الإخلاص إلى عدم الإخلاص، وتحول الحب إلى كراهية، وتحول الفضيلة إلى رذيلة، وتحول الخادم إلى سيد" (٨ : ١٣٨).

وينبهنا وود فى كتابه "كارل ماركس" إلى "أننى لا أنظر أن تصور ماركس للتحقق الذاتى الإنسانى هو تصوُّر (أخلاقى)" (٩ : ١٢٦). وماركس يدرك فاعلية هذا الأفكار الخلقية. ويذكر لنا وود أن "ماركس يذهب إلى أن الأفكار الخلقية والعقائد والمشاعر هى أيديولوجيا فاعلة" (٩ : ١٤٣) ثم يضيف قوله "إن الوجود الخالص للمفاهيم الأخلاقية (الحق، العدالة، الواجب، الفضيلة) والمشاعر (حب الفضيلة، دافع الواجب، الإحساس بالعدالة) يجرى شرحها عند ماركس من خلال الوظائف الاجتماعية التى تؤديها" (٩ : ١٤٩).

وهنا نصل إلى الفضيلة الجوهرية على نحو ما ورد فى كتاب بوتومور : "طوال تاريخ الماركسية وعلم الماركسية كان هناك تفسيران متصارعان لماركس ـ الأخلاقى واللا أخلاقى" (٣ : ١٧١). غير أن "الطريق الحق لإنهاء الاغتراب الإنسانى هو إلغاء أى شىء من شأنه أن يخضع الأنا لقيم كلية غير شخصية" (٤ : ١٦٥).

ويركز ماركس على المال وما يفعله بالإنسان بحيث يغير جوهره الإنسانى. ولقد كتب فى (المسألة اليهودية) : "المال هو جوهر الإنسان المنفصل عن الإنسان. وهذا الجوهر الغريب يسيطر على الإنسان والإنسان يعبده"(٢: ١١٣).

ومن اللافت للنظر أن نقد ماركس لمفهوم المال يرد فى مخطوطة عام ١٨٤٤ وذلك من خلال فقرة مطولة مأخوذة من شيكسبير : "أيها الذهب ! أيها الذهب الثمين، البرّاق، إنك تصير الأبيض أسود، والقبيح جميلا، والشر خيرا، والعجوز فتى باسلا" (٢ : ٧٧).

وعلى هذا تنبّه ماركس إلى ما يفعله المال من انقلاب القيم.. فهل كان ماركس بعيدا حقا عن إدراك أهمية القيم، وخاصة القيم الأخلاقية؟ إنه يُدرك أساسا أن القيم الأخلاقية وحدها هى التى يمكنها القضاء على اغتراب الإنسان وذلك حتى يصبح الإنسان إنسانا. ولقد كان هناك من يعتقدون أن "فكر ماركس له محتوى أخلاقى : إدوارد برنشتين، كارل بوبر، جون لويس، أوجين كامنكا وآخرون" (٣ : ١٧٣). بل إن " كتاب (رأس المال) تتخلله صياغات ذات صبغة أخلاقية" (٣ : ١٧٤). وفى الوقت نفسه فإن ماركس نفسه .. قد رفض بحسم كل فلسفة الأخلاق النفعية" (٣ : ١٨٥).

* * *

ومن هنا تأتى أهمية كتاب أوجين كامنكا (الأسس الأخلاقية للماركسية) والذى ترجمته من ٢٩ سنة والذى يعيد المركز القومى للترجمة إصدار طبعة ثانية له. بل إن هذا الكتاب يعد هو الكتاب الوحيد الشامل الذى ربط الماركسية بفلسفة الأخلاق. وكثير من الباحثين استندوا إليه فى تفسيرهم لماركس من الزاوية الأخلاقية وذلك على نحو ما نرى فى بعض الدراسات لعدد من الباحثين والتى جمعها بوتومور فى الكتاب الذى أشرف عليه "التفسيرات الحديثة لماركس" فإنهم اعتمدوا أساسا على كتاب كامنكا كمرجع أساسى ينطلقون منه للبرهنة بشكل قطعى على أن أفق فلسفة الأخلاق لم يكن غائبا عن كارل ماركس.

(١) جارودى ، روجيه: ماركسية القرن العشرين، ترجمة : نزيه الحكيم، دار الآداب - بيروت - ١٩٧٨.

(٢) لوفافر، هنرى: كارل ماركس، ترجمة : محمد عيتانى، دار بيروت - بيروت ١٩٧٢.

(3) Bottomore, T. (Ed.) Modern Interpretations Of Marx, Basil Blackwell- Oxford- 1981.

(4) Kolakowski, L. Main currents of Marxism, Volume I, Oxford University Press 1978.

(5) Marx, K. Economic and Philosophic Manuscripts of 1844, Progress Publishers, Moscow . ١٩٦٧ .

(6) Marx , K. Selected Writings, Edited by David Mclellan, Oxford University Press 1977.

(7) Marx , K. and Engels, F., On religion, Foreign Languages Publishing House, Moscow - 1955.

(8) Tucker, R. Philosophy and Myth, In Karl Marx, Cambridge University Press- 1964

(9) Wood, A.W., Karl Marx, Routledge and Kegan Paul London - 1981.

مجاهد عبد المنعم مجاهد



تصدير

لقد توصل كارل ماركس، الذي سأتناوله هنا، إلى الشيوعية، لدواعي الحرية لا لدواعي الأمن. لقد بحث في سنواته الأولى عن تحرير نفسه من القسْر الذي تمارسه الدولة البوليسية الألمانية المتوسطة، دولة فريدريك وليم الرابع. لقد رفض الرقابة التي فرضتها ورفض أعلاءها من شأن السلطة والدين ورفض نزعتها المادية الفجة Philistinism الثقافية وحديثها الأجوف عن المصلحة القومية والواجب الخلقي. ولقد اعتقد فيما بعد أن مثل هذه الضغوط وعدم الاستقلال الإنساني مما لا يمكن تقويضه بدون تقويض الرأسمالية والنظام الشامل للملكية الفردية الذي منه نمت الرأسمالية.

لقد رسم ماركس في نهاية كتابه « المخطوطات الاقتصادية ـ الفلسفية لعام ١٨٤٤ »[١] صورة لمجتمع الشيوعية ولمجتمع الحرية الانسانية الحقة والقصوى. ولقد سمى النقاد المتعاطفون هذه الصورة صورة مجتمع للفنانين الذين يخلقون بحرية ووعي، ويعملون معاً في تناغم كامل. ولقد آمن ماركس بأنه في هذا المجتمع لن تكون هناك دولة ولا مجرمون ولا صراعات. وكل انسان سيجري (التقاطه) في العمل الانتاجي مع الآخرين. وسيكون الصراع صراعاً عاماً

١ ـ أحدث نشر هذا الكتاب في عام ١٩٢٩ ثورة في التفكير وأعاد النظر إلى ماركس مما ربطه بالفلسفة أكثر مما يربطه الاقتصاد. والكتاب يرتكز على أساس مقولة الاغتراب التي استمدها من هيغل (المترجم).

مشتركاً ؛ ولن يجد الإنسان في عمـــله أو في الآخرين عدم الاستقلال وعدم اللطافة ، بل سيجد الحرية والسعادة ، على النحو الذي يجد فيه الفنانون الإلهام في عملهم الفني وفي عمـــل غيرهم من الفنانين ، ومن الحق أن الناس الأحرار لن يحتاجوا هكذا إلى أية قوانين مفروضة عليهم من أعلى ، ولا أية تحريضات خلقية لكي يقوموا بواجبهم ، ولا أية (سلطات) تقرر ما يجب فعله . فالفن لا يمكن خلقه وفق خطط مفروضة من خارج ؛ فهو لا يعرف أية سلطات ولا أي نظام سوى سلطة ونظام الفن نفسه . وهذا النظام وهذه السلطة إنمـــا يتقبلهما كل فنان بحرية ووعي ؛ وهذا ، وحده ، هو ما يجعله فناناً. فلا أية سلطة حكومية ولا أي نصير أو حام يمكن أن يجعله فناناً . وماركس يعتقد أن مـــا هو حق بالنسبة للفن حق بالنسبة لكل العمل الانتاجي الحر .

ولقد ظلت هذه الرؤية للشيوعية مع ماركس طوال حياته . وظهرت بجلاء في كتاب « الأيديولوجيا الألمانية » عام ١٨٤٦ وفي الملاحظات والمسودات التي وضعها بين عامي ١٨٥٠ و ١٨٥٩ وفي كتابه « نقد برنامج غوتا » عـــام ١٨٧٥ وسرت هذه الرؤية خلال جميع المجلدات الثلاثة لـ « رأس المال » . انها رؤية للحرية والتعاون التلقائي والجبر الذاتي الواعي للإنسان . انهـــا ليست رؤية خاصة بالوفرة الاقتصادية أو الأمن الاجتماعي . ربما يكون الفن هو الذي رأى الشيوعية على هذا النحو ؛ لكن ماركس لم يرها على هـــذا النحو . تقوم الحرية عند ماركس في الصراع ، لكن في الصراع الواعي التعاوني . وربما كانت تبدو له الرغبة في الأمن في ظل الحماية التي تفرضها السلطة رغبة وضعية متولدة من الظروف (اللاانسانية) .

إن رؤية ماركس التي سأتناولهـــا هنا ستكون قائمة على أسس مكينة إذا كانت ادراكا غير مصطنع للفروق الأخلاقية الوصفية وللاختلاف بين التعاون التلقائي للخيرات والتحالفات المؤقتة الخارجة والمفروضـــة الممكنة للشرور وللتوتر بين أخلاقية الحرية والمشروع عند المنتج واهتمام العميل بالغايات وأشكال الأمن والأرباح والعوائـــد . ويكمن ضعف فكر ماركس الرئيسي في فشله في

استخراج الفرق بين الحرية والخنوع في الإطار الوضعي ، في إطـار (طبيعة) العمليات والحركات المتضمنة . ولأن ماركس قد صقل من الطبيعة الوصفية للحركات الاجتماعية وطرق المعيشة ، تمكن - لهذا فقط - من الاعتقاد بإمكان قيام مجتمع لا طبقي ، مجتمع فيه يختفي (صراع) التيارات وطرق المعيشة . إن (الانتقال) إلى الاشتراكية يصبح هكذا شيئاً لم يقـــدر ببساطة على أن يبحثه بجدية : إن الطبيعة الدقيقة لـ « ديكتاتورية البروليتاريا » و « قيم » وطرق المعيشة التي يقدمها القوم الذين تقوم في أيديهم الأمور هي خارج حسبانه . هنا نجده مدفوعاً إلى ردة اقتصادية فجة : إن إلغاء الملكية الخاصـــة إنما يدمر الأساس الذي تقوم عليه المصالح المتنافسة .

والاشتراكية ، حسب نظرة ماركس ، ستتولد من الرأسمالية . غير أن المجتمع الاشتراكي أو الشيوعي سيكون مجتمع الحرية الحقة والمشروع الحق حيث يكون قد تم القضاء نهائياً على الأخلاقيات الرأسمالية . لقد كان ماركس على حق بالنسبة للقضية الأولى وعلى خطأ بالنسبة للثانية . لقـــد تولدت الاشتراكية من الرأسمالية لكنها لم تكن نتيجة الانهيار المدمر للرأسمالية . بالعكس ، لقـــد ظهرت من الأيديولوجيات فيها التي ترضع من الرأسمالية : من الاهتمام بالغايات الأقتصادية على حساب طرق المعيشة ، من الإيمان بالتبادلية المطلقة والسيطرة العقلانية على جميع الأشياء كمجرد وسيلة لغاية تجـــارية مشتركة . إن الرؤية الاشتراكية للمجتمع ، كما قالت روزالكسمبرغ Rosa Luxemburg مرة عن لينين ، هي رؤية الرأسمالية للمصنع ، الذي يديره رئيس عمال (بكفاءة) . إن تصور تخطيط اقتصـــادي هو تصور رأسمالي : المدير الرأسمالي هو نمط المدير الاشتراكي . كلاهمـــا يعتمد في ايديولوجيته على الأخلاق التجارية لمذهب المنفعة العامة utiliterianism على تصور أن جميع الأشياء يمكن تناولها وتقييمها كوسيلة لغايات وأن هذه الغايات يمكن ردها إلى مقياس عام مشترك .

إن لدى ماركس رغبة عارمة للإيمان بأن البروليتاريا في بؤسها تتوق للمبادرة والمشروع والحرية وأنهـــا ترفض الخنوع والانحصارية في المهنة والاهتمام بالأمن

تماماً على نحو ما يرفضها ماركس . إنها لا يمكن أن ترتشي بظروف متحسنة ، بآمال عن جوائز أثمن أو بـ (فرص) للفرد لـ (تحسين) وضعه . لكن ماركس لم يكن مستعداً لكي يحمل من مثل هذا المطلب جزءاً من نظريته ، وأن يرى الاشتراكية على أنها امتداد وتتويج للحرية والمشروع اللذين يظهرهما العامل . إنه يتمسك أساساً بنظرته السالبة للبروليتاريا على أنها « أكثر الطبقات معاناة »[1] ؛ طبقة تحدد مستقبلها لا بطبيعتها بل بحرمانها . ولقد حال هذا بينه وبين توجيه انتباه جاد للحرية والمشروع كتراثين تاريخيين يعملان في أي مجتمع يتدعمان ولا يضعفان بالضرورة في الصراع ضد الشدائد . لقد حال هذا بينه وبين رؤية أهمية الأشكال الأخرى للانتاج والتجليات الأخرى للروح المنتجة في الحياة الاجتماعية : للانتاج الفني والعلمي مثلاً كتراث مستمر قادر على مساعدة وتدعيم الروح المنتجة في الصناعة . وبدلاً من هذا اختار ماركس أن يعتمد على (التاريخ) وان يزود البروليتاريا برؤية عن المجتمع اللاطبقي الذي (يؤمّن) الخيرات ، حيث يجري (ضمان) المشروع والحرية عن طريق الأسس الاقتصادية للمجتمع نفسه حيث لا تقوم الحرية في الصراع ، بل تنتج من مجرد الوجود نفسه . إنه تصور خانع يستجيب – على أية حال دون تيقظ من جانب ماركس – لمطالب الأمن والكفاية والتطلع إلى عوائد معينة . ولقد تدعمت طبيعة هذا التصور الخانع أكثر بأن أنغلز – بعمائه عن رؤية الاغتراب Alienation ، وبنظريته الفجة في النشوء والارتقاء واهتمامه النفعي بالاشباع الاقتصادي – أصبح هو (المنظر الأيديولوجي) – الذي أشاع الماركسية وقام بعمل الدعاية لها .

ومن الواضح ان حركة العمل ، وحتى الحركة الاشتراكية ، لم توجه تماماً في أية مرحلة للمشروع ، لقد كان البحث عن الأمن والرفاهية والكفاية الاقتصادية

---

١ – كان هذا هو الاتهام الذي وجهه ماركس وانجلز في « البيان الشيوعي » للاشتراكيين الطوبويين ، ومع هذا ظلا هما نفسهما معرضين للاتهام عينه .

دائماً دافعاً قوياً داخل حركة العمل والحركة الاشتراكية ، لكن من الواضح أيضاً أن الدعاية للدين الماركسي بإصراره على الغايات والأهداف واعلائه من شأن المكافآت الاقتصادية ، قد قامت بالكثير لتقويض ما هنالك من مشروع . وإن الماركسيين في مجادلاتهم مع الفوضويين والنقابيين كانوا قادرين على عرض الكثير مما هو طوباوي في كل من الحركتين . غير أن الماركسيين، ضد ما قام به الفوضويون والنقابيون من الاعلاء من شأن الطبيعة الحرة والمشروعية للطبقة العاملة الموجودة ، كانوا يتمسكون بالأخلاقية الخانقة وغير الحرة .

ونحن نجد من جهة أنه نتيجة فشل ماركس في تناول المسائل الأخلاقية بشكل إيجابي ونتيجة شله في الرفع من شأن طرق الحياة والتنظيم فوق (الغايات والسياسة) فإن الفروق الاخلاقية لم تلعب دوراً رئيسياً في التشققات والمجادلات التي صدعت الماركسية . ومن الحق أن التحريفيين Revisionists في سنوات ١٨٩٠ قد جعجعوا كثيراً حول فلسفة الأخلاق الكانتية . فرفع برنتشتين Bernstein شعاره الذي يبدو قوياً : « الحركة هي كل شيء ، والهدف لا شيء » غير أن برنتشتين ، برغم كل هذا ، روج للأمن والكفاية طوال حياته . لم تكن المسألة الحقيقية التي تواجه الماركسيين هي فلسفة الأخلاق، بل النتائج المترتبة على إهمالهم لفلسفة الأخلاق . لقد كان ماركس على خطأ في تبين الانهيار الباطني للرأسمالية والإفقار المتزايد للعامل؛ ان عمال الغرب الذين لم تعد تسوقهم الاحتياجات ، كانوا يظهرون تفضيلهم المكافآت والأمن على الحرية والكفاح، فإذا أراد الإنسان أن يقتفي أثر العامل ، فيجب التخلي عن الرؤية الماركسية من المجتمع الجديد المتولد بجدة من الصراع . لقد أصبحت الاشتراكية موضوع مفاوضة ومطالبة بأحوال حسنة وأمن متزايد داخل المجتمع القائم . وكان هذا درب النزعة الاصلاحية . ومن الملاحظ أن الاهمال الماركسي لفلسفة الأخلاق قد حال بين الماركسيين وبين الهجوم على النزعة الإصلاحية لإعلائها من شأن الجوائز والأمن ؛ كان على الماركسيين المتمسكين بماركسيتهم أن يتجادلوا بدلاً من هذا بشكل لا يعقل أنه كان من المحتم أن يفشل دعاة الاصلاح وان الجوائز المتزايدة

والأمن الأكبر لن تدوم في ظل الرأسمالية .

إن الماركسيين المتزمتين ، المتمسكين بالرؤية كان عليهم أن يجدوا بديلاً للبروليتاريا ، ولقد وجد لينين ، الذي يعنى بالشعبية الروسية ، البديل في الطبقة المثقفة الثورية والحزب المركزي الهرمي البناء للثوريين المحترفين الذين يعملون كـ (طليعة) للطبقة العاملة ، الذي يدفعها إلى ما وراء سياسة الميسرة التي ستظل عندها الطبقة العاملة دائماً . ان المشروع لا يجب ان يتم اكتسابه بواسطة العامل ، بل يجب اكتسابه من أجله .

إن احضار الحرية والمشروع (لـ) شخص ما ليس تصوراً حراً بل هو تصور استبدادي . لكن ماركس أيضاً كان قد رأى الحرية على أنها احضارها (لـ) العامل على يد (التاريخ) . إن عمل ماركس لم يضع أية أسس لعرض شامل للدور الذي سار عليه الحزب الشيوعي على يد لينين . وفي الحقيقة ، إن فشله في رؤية الحرية على انها قوة داخل التاريخ وتناوله لها على انها مجرد غاية نهائية مكننا من تنصيب الاستبداد باسمه ، ولا يشير تنصيب هذا الاستبداد إلى عدم جدارة رؤية ماركس ، بل يشير بالأحرى إلى انه كان معها بنصف قلبه . لقد كان ماركس راديكالياً للعبقرية في النهاية لكنه لم يكن راديكالياً بما فيه الكفاية .

لا يزال ماركس معروفاً للغاية بسبب كتاباته السياسية والاقتصادية في مرحلة نضجه التي نشرت إبان حياته . وهذه الكتابات ، وهي وحدها ، هي التي تشكل الكيان الشائع لعمل ماركس ؛ وظلت هذه الكتابات تتناثر على نطاق واسع في الترجمات الانجليزية . ولكنها ليست كافية لأي فهم شامل استيعابي لماركس وفكره . فالباحث الأخلاقي بصفة خاصة لا بد أن يدخل في حسبانه كتاباته ومذكراته ومسوداته الأولى المصطبغة بصبغة فلسفية أكثر والتي لم يهدف إلى نشرها كما هي والتي كتبها بين الحين والآخر إبان حياته . إن كتابات ماركس الناضج مشهورة ببعدها عن أي اهتمام مباشر بالمشكلات الأخلاقية أو الفلسفية ؛ وفي الكتابات الأولى والمسودات الخاصة وحدهما يمكننا أن نجد

المفتاح لآرائه الأخلاقية ومكانتها المحيرة في معتقداته الناضجة . ولهذا فإن الدراسة الحالية تهتم اهتماماً شديداً بكتابات ماركس التي سبقت نشر « البيان الشيوعي » عام ١٨٤٨ كما تهتم بالمذكرات والمخطوطات التي ألفها ماركس بين ١٨٥٠ و ١٨٥٩ .ولقد نشرت الكتابات الأولى بلغة التأليف (ألمانية في العادة) في المؤلفات الكاملة لماركس وانجلز التي طبعت في فرانكفورت – برلين بين ١٩٢٧ و ١٩٣٢ . أما الكتابات الثانية فقد نشرت أولاً في موسكو عام ١٩٣٩ و ١٩٤١،وقد أعيد نشرها في اللغة الألمانية،لغتها الأصلية، في طبعةزيتيز فرلاغ برلين ، تحت أسم « مساهمة لنقد الاقتصاد السياسي » (١٩٥٣) والجزء الأكبر من هذه الكتابات لم ينشر بعد في ترجمة انجليزية ، والجزء الباقي من هذهالكتابات قد ترجم لكنه لا يزال غير كاف . ومن ثم فيجب تخصيص حيز أكبر لترجمة وتقديم الصفحات المتبقية من هذه الأعمال .

إن المؤلفات الكاملة لماركس وانجلز لم تكتمل رغم أنها تحتوي على كتابات ماركس وانجلز المتبقية حتى عام ١٨٤٨ وجميع مراسلات ماركس وانجلز . ولقد اطيح بالمشرف الأصلي على نشرها ألا وهو الشيوعي د . ريازانوف ؛ وقد مات في سجن ستالين . ولقد جرى العبث ببعض كتابات ماركس في الطبعات الأولى ثم جرى العبث مرة اخرى بها في الطبعات السوفيتية المتأخرة ، ويتفق معظم الدارسين على أن المؤلفات الكاملة لماركس وانجلز لا تكشف عن أية علاقة تشير إلى أي عدم أمانة واعية بالأصول [1] . وبرغم عدم اكتمالها ، فإنه حتى الآن لا يمكن الاستغناء عنها .

ويجب مراعاة الدقة المتناهية في ترجمة كتابات ماركس الفلسفية وذلك حتى يمكن فهم نظراته فهماً حقيقياً . ففي كتاباته نجد بناءات خاصة ، ولغة مشبعة

---

١ – قام الأستاذ ليبر من الجامعة الحرة ببرلين بتوجيه الانتباه حديثاً الى عدد من الأخطاء في طبعة « المؤلفات الكاملة » أرجعها الى أن ريازانوف كان يشتغل من نسخ مصورة . غير ان الاخطاء هذه لا تؤثر فيما اوردته من اقتباسات وما توصلت اليه من نتائج .

بالمصطلحات الفلسفية ، وجمله لا يسير أغلبها وفق قواعد النحو . وهو يتلاعب بالكلمات ويقوم باستخدام متعمد خاص به لنغماتها وغموضها . وهو يقدم سلسلة ثم لا ينجح في تتبعها ؛ وهو يطرح أسئلة ثم يتركها بدون جواب [1] .

إن العبقرية الظاهرة في كتابات ماركس – القوة الإيحائية لأفكاره الرئيسية ، والاستنارة المترتبة على استبصاراته المعاونة – قد جعلت من كتابة هذا الكتاب مسألة مثيرة ومرضية بقدر ما هي مسألة صعبة . ولا يوجد مؤلف يبحث عن كيان مشوق للعمل أو عن شخصية ذات تأثير قوي يمكن أن يجد أفضل من هذا الموضوع .

إن العمل والفكر يتطلبان زمناً . والعمل الرئيسي في هذا الكتاب تم تحت اشراف الأستاذ ب . هـ . بارتريدغ p.H Partridge في عامين ونصف عام وكنت قد حصلت على منحة دراسية قدمتها الجامعة الوطنية الأسترالية في كانبررا ، ولقد تمت الموافقة على مخطوطة هذا الكتاب كاطروحة للحصول على إجازة الدكتوراة في الفلسفة في تلك الجامعة . وبدون الفرص التي أتاحها لي معهد الدراسات المتقدمة هناك من أجل البحث المستمر لكان هذا الكتاب قد استغرق عدداً أزيد من السنين .

ومن الناحية الثقافية فإنني أدين بالكثير لجون أندرسون أستاذ الفلسفة المتقاعد بجامعة سيدنى الذي درست على يديه في عهد التلمذة والذي أكن له أعمق إعجاب وصداقة واحترام . وكثير من الشباب الذين اشتغلوا بماركس – مثل جورج لوكاتش وسيدنى هوك – مالوا إلى أن يروا في ماركس مذاهب أساتذتهم الأول . ومما لا شك فيه أنني قد فعلت الشيء نفسه . لكن نظرية أندرسون الاجتماعية ومكانته في الفلسفة الأخلاقية اللتين اعتمدت عليهما للغاية ،

---

١ – تجاوزت في الترجمة عن بضع فقرات خاصة بكيفية ترجمة ماركس الى الانجليزية لا تهم القارىء العربي في شيء (المترجم) .

لا تزالان تلوحان لي مضيئتين لماركس والموضوعات التي كان يتناولها ماركس . ولقد أقررت في السياق بديوني الخاصة لأندرسون ، وبالرغم من أن تأثيره على فكري أكبر مما تشير إليه تشكراتي ، فلا يجب أن يؤخذ هذا على أنه يتضمن انه يتفق بالضرورة مع تفسيري لماركس أو مع صياغة وتطبيقات آرائه المطبقة هنا . فأولئك الذين يشفعون بفكر أندرسون عليهم الرجوع إلى أعماله .

ولقد ساهمت آليس‌تاى إره سون في جميع المحاولات — الثقافية والنفسية والمالية — التي صاحبت كتابه هذا الكتاب . ولقد قام الفصل الثالث عن « القانون الطبيعي للحرية » والفصل السادس عشر عن « القانون والأخلاقيات في المجتمع السوفييتي » على مقالات تتناول الماركسية والقانون نشرناها بالاشتراك، ولقد قرأت وأعادت قراءة المخطوطات بصبر لا يكل. فبدون ثباتها وتشجيعها خلال الفترة التي لا تعوض عندما حاضرت في جامعة مالايا في سنغافورة ووسط قلاقل دامت أكثر من عام مليء بالإثارة في لندن ما كان يمكن لهذا الكتاب أن يكتمل .

وفي لندن أيضاً نلت تشجيعاً متزايداً من صداقات جديدة لكنها دافئة من أناس يشتغلون بالحقل الذي أعمل به أو حوله، وخاصة الدكتور جورج كلين [1] وليون لابيدز وولتر لاكويير وجورج ليشتهايم و م . ماكسميليان روبل من باريس .

ولقد نشرت المخطوطات والدراسات الأولية لهذا الكتاب في « صحيفة الفلسفة الأشتراكية » و « هيبرت جورنال » و « صحيفة الفلسفة الهندية » و « البحث السوفييتي » . وإنني شاكر لرؤساء تحرير هذه المجلات للسماح لي أن أقتبس بحرية من المادة التي نشروها لي كما أقدم شكري للأستاذ جون أندرسون والأستاذ ا . ك . ستاوت محرر « صحيفة الفلسفة الاسترالية » لسماحهما لي أن أقتبس من مقالات أندرسون التي نشرت في تلك المجلة .

---

١ — أشرف على ترجمة وتقديم سبع دراسات سوفياتية عن سبينوزا بعنوان « سبينوزا في الاتحاد السوفياتي » .

مقـدّمة

بدايات :
ماركس والماركسية وفلسفة الأخلاق

إن العلاقة بين الماركسية وفلسفة الأخلاق [١] Ethics غالباً ما يجري تناولها تلميحاً ونادراً ما يجري استكشافها . والمجادلات التي دارت حولها لم تقدم إلا أحكاماً أو استضاءة واهنة فيما يخص المسائل المتضمنة فيها ؛ وهي بهذا – بصفة عامة – لم تضوّىء الماركسية أو فلسفة الأخلاق . وماركس نفسه لم يكتب أي شيء مخصصاً بشكل مباشر لمشكلات الفلسفية الخلقية . فلا نجد بالفعل تحليلا نقدياً لمعنى المصطلحات الخلقية أو أساس التفرقات الاخلاقية ؛ ولا نجد بالفعل أنه تناول بعناية مفهوم الإلزام الخلقي أو معياراً لتمييز المطالب الخلقية عن غيرها من المطالب . لكن من المؤكد أنه رفض بالفعل تصور فلسفة الأخلاق باعتبارها علماً معيارياً Normative ؛ لقد أنكر بالمرة وجود « قيم » و « معايير » و « مثل » وراء أو خارج العالم التجريبي للوقائع . ولقداعتزّ بأنه لم يسأل ما (يجب) أن يكون ، بل تساءل عما هو (كائن) . ومع هذا فإن الأجوبة التي أدلى بها على تساؤله قد لاحت في أعين عدد كبير من تلامذته ونقاده

---

١ – سنترجم كلمة Ethics بفلسفة الأخلاق لا علم الأخلاق نظراً لأنها حتى الآن ما تزال فلسفة لا علماً ، كما سنترجم كلمة Morality بالأخلاقيات (المترجم) .

أنها أخلاقية ودعائية ، أخلاقية أو دعائية بشكل ضمني . وقـد سمى الاقطاع حالة من حالات القيد ؛ ووصف سلخ العامل من إنسانيته في ظل الرأسمالية في إطار يذكر بشكل بارز بالكتابة الأخلاقية؛ ولقد وحّد بين الذروة التجريبية للتاريخ وظهور العلاقات الانسانية « العقلانية » و « المعقولة حقاً » . وإن عديداً من « التناقضات » التي تلعب دوراً كبيراً في عرضه الرأسمالية إنما تنضح « بالتناقضات » الخلقية والمنطقية على السواء. ويبدو أن حياته وعمله إنما يظهران وحدة من النظرية والتطبيق ، العلم والدعاية ، مما يميز النظرة الكلية الأخلاقيـة أكثر مما يميز « القيمة الحرة » الوصفية للعلم . ومن تلامذته الخلّص يبدو أنهم غير متأكدين ما إذا كان ماركس قد أضفى طابعاً ثوريـــاً على أسس فلسفة الأخلاق أم أظهر أنه لا يمكن أن تكون لها أسس ما .

إن التوترات التي يظهر أنها كامنة تحت سطح أعمال ماركس ، والتي ربمـــا كان لديه حل متماسك لها ، قد انفجرت على شكل تفككات فظة في الأعمـال (الفلسفية) عند مشاركة تلميذه البارز فريدريك أنغلز . إن « المؤسس المشارك » للماركسية إنما يؤكد في أن جميع الأحكام الخلقية نسبية وأن الاخلاقيات في الواقع قد تقدمت ؛ إنه يرفض جميع القيم الخلقية المطلقة ، ومع ذلك يتنبأ بظهور (أخلاقيات إنسانية حقة) (دحض دورنغ : ص ١٠٤ — ١٠٩) . وتحت تأثير نفوذه تذبذب الماركسيون القطعيون من يأس بين الاعتقاد بأن الماركسية هي علم (حر القيمة) يقوض الأساس عينه للنزعـــة الخلقية ويعرض للمطالب الخلقية على أنها لا تزيد عن كونها مصالح اقتصادية متخفية والايمان بأن الماركسية هي أكثر وجهات النظر الكلية تقدمـــاً وإنسانية وأخلاقية . ولقد حاول هيلفردنغ Hilferding بحق أن يحل التناقض بشكل صارم . كتب عام ١٩١٠ [1] : إن نظرية الماركسية — وكذلك تطبيقهـــا —

---

١ في مقدمة كتابه Finanz Kapital ص ١٠ وقد أدرجت الترجمة التي وضعهـــا سيدني هوك في كتابه « نحو تفهم كارل ماركس » ص ٣٣ — ٣٤ .

بعيدان عن أحكام القيمة . ولهذا من الزيف أن نتصور - كما هو الحادث على نطاق كبير - من داخل الأخلاق وخارجها - أن الماركسية والاشتراكية متطابقتان على هذا النحو ، وذلك لأن الماركسية - من الناحية المنطقية - منظوراً إليها كمذهب علمي وبعيداً عن تأثيرها التاريخي ، ليست سوى نظرية لقوانين حركة المجتمع ، وقد صبت في صيغ بشكل عام في إطار التصور الماركسي للتاريخ ؛ إنها اقتصاد ماركسي مطبق بصفة خاصة على حقبة فيها المجتمع ينتج السلع . غير أن البصيرة بصدق الماركسية التي تتضمن بصيرة بضرورة الاشتراكية ، ليست بأية حال من الأحوال مسألة أحكام للقيمة تماماً على نحو عدم تضمنها إلا بشكل واهن للسيرورة العملية . فإدراك الضرورة شيء ، والعمل من أجل هذه الضرورة شيء آخر . ومن الممكن تماماً لشخص ما مقتنع بالنصر النهائي للاشتراكية أن يحارب ضدها . » ومهما تكن التركيبة المنطقية عند هيلفردنغ ، فإن تحليله لم يرق في نظر الكتاب الماركسيين ولم يلائم صياغة مذهب ماركسي . إن ماركس نفسه كان سيسلم بوجود تفرقة بين « الوقائع » و « القيم » ، بين « العلم » و « وجهة النظر » في الإطار الفج الذي اقترحه هيلفردنغ . وهكذا كتب ا . ف . شيسخين A. E. Shishkin عميد فلاسفة الأخلاق السوفييت المعاصرين : « إن فلسفة الأخلاق الماركسية لا (تفرض) المعايير ، انها تستخلصها من الكيان الاجتماعي للانسان ، إنها لا تفصل (القيم) عن الوقائع ، لا تفصل (الانبغائية) عن (الموجودية) »[1] .

---

١ - « أسس الأخلاقيات الشيوعية » ص ١٠٣ وفي مقال سابق نشر في Vaprosy Filosofi عن أنهيار فلسفة الأخلاق الانجلو - أمريكية » كتب شيسخين : « إن الكفاح الرئيسي (في فلسفة الأخلاق الانجلو امريكية) قائم ضد فلسفة الأخلاق الماركسية ومعاييرها ومبادئها = = الموضوعية والصارمة المستمدة من فهم علمي للمجتمع ؛ والنسبية الأخلاقية متضمنة في فكر روزنبرغ وغوبلز » (أوردها هـ. ب. أكتون : « وهم العصر » ص ١٩٥ من « دراسات سوفيتية » المجلد الأول العدد ٣ ، كانون الثاني ١٩٥٠) .

إن محاولة الربط بين الوصف والدعاية ، الزعم بالموضوعية العلمية ومع هـذا (استنباط) (معايير) خلقية و (مبادىء) اجتماعية ، إنمـا تبدو بشكل حذر في أعمال ماركس وبشكل فظ في أعمال انغلز ؛ وقد ظلت هذه المحاولة هكذا – برغم هيلفردنـغ – هي الملمح الواضح للغاية في الكتب الماركسية التالية عن فلسفة الأخلاق . لقد ذهب كوتسكي [1] Kautsky مثلاً إلى أن « التفسير المادي للتاريخ هو أول تفسير طرح على نحو متكامل المثال الخلقي على أنه العامل الموجه في الثورة الاجتماعية . » وأضاف في العبارة نفسها أن هـذه النظرية قد « علمتنا أن نستنبط أهدافنا الاجتماعية من معرفة الأسس المـادية وحدها » ، أي أنها أوضحت لنا ما يجب أن نفعله . ولقد أصر لينين على أن الماركسية « لا تحتوي على أي ظل لفلسفة الأخلاق من البداية للنهـاية » – ثم استمر ليتحدث عن « القواعد البسيطة والرئيسية للحياة الاجتماعية اليومية » وعن « الوعي الثوري بالعدالة » [2] الذي ستؤسسه الشيوعية . وفي فترة أكثر حداثة كتب الفيلسوف السوفييتي ب . ا . شاريا P. A. Sharia [3] : إن مؤسسيْ الماركسية لم تكن لديهما حاجة إلى تخصيص حلم خاص لفلسفة الأخلاق، نظراً لأن النظرية الاجتماعية للتطور الاجتماعي التي أبدعا تزودنا من قبل بأساس علمي للأخلاقيات باعتباره شكلاً من أشكال الوعي الاجتماعي بالمثـل ... ولا يجب على الانسان أن يخلط بين شيئين : تأسيس الاشتراكية على فلسفة الأخلاق، الأمر الذي هاجمته بحدة كلاسيات الماركسية اللينينية ، والطبيعة الأخلاقيـة للماركسية نفسها باعتبارها النظرة الكلية للعالم الأكثر تقدماً وعلمية المتشوفة

---

١ – « فلسفة الأخلاق والتفسير المادي للتاريخ » ص ٢٠١ .

٢ – « الدولة والثورة » .

٣ – خطاب إلى كيرسكي سابق على استصدار القانون المدني عام ١٩٢٢ وقد أورد فيـه شليزنغر : « النظرية القانونية السوفيتية » ص ١٤٠ .

٤ – ب . ا . شاريا : « فيما يخص بعض مسائل الاخلاقيات الشيوعية » ص ٣٠ - ٣١-٣٢

للتقدم المطرد نحو تحرير الإنسانية المستغلة التي تعاني » وسواء بوعي أم بعـــدم وعي ، فإن كل ماركسي قد سعى إلى أن يمتلك كلا الدربين .

لقد أصبحت الماركسية عقيدة . وهي شأن المسيحية تتحدث باسم مؤسسها بشكل أكثر مما تتحدث بصوته . وإن نصوصها المقدسة – «الكلاسيات العظيمة للماركسية اللينينية » – ليست قاصرة على كتابات ماركس ؛ فإن أشد نتائجها عمومية وأشد تعاليمها بساطة ليست من صياغته. لقد ارتفع صديق عمر ماركس ومشاركه فريدريك انجلز (وقام هو بجانب من هـــذا) إلى مصاف المؤسس المشارك للماركسية والأنا الأخرى alter ego العقلية لماركس . ولقـد جرى الأمر على أن لينين وستالين هما (تلميذا العبقرية) وأنهما أوضحا فكر الأستـاذ وشيدا على أسس هذا الفكر . وجرى القول بأن حزباً سياسياً على نطاق عالمي يحارب أو يحكم باسمه هو المستودع الوحيد للماركسية الصارمة والحكم الفيصل لـ « ما قصد اليه ماركس حقاً» . « منذ أن نشر الرفيق ستالين مؤلفات جديدة عن اللغويات مقصود بها تزويدنا بأساس لكل المعرفة العلميـــة وليس للغويات السوفييتية الماركسية وحدها ُحلّ بشكل آلي عدد كبير من المشكلات المعضلة للمنطق». هكذا كتب واحد من أقدر الفلاسفة السوفييت و «أكثرهم استقلالاً» ألا وهو ك. اس. باكرادز K. S. Bakradze من جمهورية جورجيـــا في صحيفة « Voprosy Filosofi » في ١٩٥٠ – ١٩٥١ . هل كان ستالين يتحدث باسمه أم باسم ماركس؟ لم يكن هذا سؤالاً مما يمكن لماركسي سوفييتي أن يطرحه . ومع تزايد التصريحات و « الكلاسيكيات » الماركسيـــة ، أخذ ماركس في الإفلات باطراد من قبضة الإنسان . وإن كثرة الأتباع والمفسرين جعلت من فكره شيئاً غامضاً بدل أن يكون شيئاً مضيئاً .

لقد ُقرىء ماركس على نطاق واسع باعتباره المؤسس العظيم (للاشتراكية العلمية) لمدة لا تقل عن سبعين عاماً فقد انقضت على وفاته ثمانية وسبعون عاماً[1]

---

١ – بطبيعة الحال كان هذا عام ١٩٦١ عام تأليف الكتاب (المترجم) .

ومع هذا لا تزال لا توجد طبعة دراسية كاملة لأعماله، ولا توجد سيرة له محدّدة، ولا توجد دراسة شاملة لتفكيره. إن كتاباته الفلسفية الاولى قد نشرت في صحف ومجلات ثانوية حيث نشرت أو تركت مخطوطة كـ«نقد الفئران القارض»[1]؛ ولم يبدأ نشرها بشكل منهجي حتى عام ١٩٢٧ وإن المذكرات والتعليقات والمخطوطات التي لا تنتهي والتي شكلت النتاج الناضج لماركس والتي ألقت ضوءاً هاماً على أساس تفكيره وتطوره قد جذبت انتباهاً متزايداً في سنوات الإحياء الحديثة للدراسات الماركسية؛ ومعظمها ليس متاحاً ويكاد يكون مجهولاً الى عام ١٩٣٩؛ وبعضها لا يزال لم ينشر. وفي السنوات الحاسمة التي شهدت بناء الايديولوجيا الشيوعية، قام التأثير الخالص لماركس على كتيباته السياسية التي تتناول المسائل المعاصرة العينية وعلى الدراسات الاقتصادية والاقتصادية ـ التاريخية التي بلغت الذروة في «رأس المال». ولم يطرح ماركس في كتابه الخطير أية مبادىء عامة كبديل عن المعرفة التفصيلية. ولقد كان انغلز هو الذي أصبح في التو المروّج والمذهب للماركسية وأصبح (فيلسوفها). لقد كان هو – لا ماركس – الذي عصر فكر ماركس في مبادىء بسيطة قليلة. بالنسبة لماركس أشياء نادرة هي البسيطة. وبالنسبة لأولئك الذين يريدون أن يسيطروا على فكره، لم يزودهم بأية دراسة موجزة أو بأية خلاصة للماركسية. وهذا العمل إنما هو من عمل الآخرين، من عمل العقول الأخرى الأقل مقدرة.

كل هذا القول لا يعني انه لا توجد علاقة بين أعمال ماركس وكيان الماركسية. بل بالأحرى يجب التحذير من ضرورة فحص العلاقة بعناية وعدم أخذها على علاتها. إن « ايديولوجية الماركسية اللينينية الستالينية » هي حقل مشروع للبحث. وهذا ليس مرادفاً لدراسة ماركس. وإن ازدواجات الدلالة الدقيقة والصراعات المكبوحة في موقف ماركس إنما تتضح في الأغلب بعبارات تلامذته المشوشة، ولا يوجد أحد من هؤلاء التلاميذ يمكن أن يعد شريكاً على قدم

---

١ ـ هذا التعبير أورده انغلز بصدد إعادة دراسته لفيورباخ وهيغل في « لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفه الألمانية النهجية » (المترجم).

المساواة لماركس في بناء مذهب ماركسي وفلسفة ماركسية. فحيث يزعم هؤلاء التلاميـــذ ، مثل انغلز – أنهم يتحدثون باسم ماركس أو أنهم يعرضون لرأي يشترك هو فيه ، فيجب تناولهم بشك يتلاءم مع أي تلميذ (يعرض) لأستاذ من أساتذته ، لأن التفرقة الأولى والعميقة بين ماركس وتلامذته هي تفرقـــة في القدرة العقلية .

يذهب جورج سورل George Sorel في مجادلاتـه في كتابه « مركّب الماركسية » إلى أن الماركسية ليست هي العـلم التجريبي المتماسك الخالص الذي تتظاهر أحياناً أنها عليه . فالماركسية في الواقع هي عند سورل ثلاثة أشيـــاء أشياء « مجموعة من (المعتقدات) ، و (قانون) للتفسير التاريخي ، و (اسطورة) اجتماعية بطولية مقصود بها الترويج لتثقيف وتقوية الطبقة العاملة . ويرى سورل أن المعتقدات عبث ؛ والقانون ممكن أن يكون مفيداً للغاية ؛ والأسطورة يجب الحكم عليها في إطار تأثيرها ، لا في إطار صدقها . وبطبيعة الحـــال إن كلمة « معتقد » كلمة مُحطّة : فماركس كان معتداً في الثقة بنفسه وكان ذا طابع عدواني ويوجه عناية لاعتبار خصومه أغبياء، وهو لم يكن من المؤمنين في العقائد ولا في عرضها (وهنا تقوم تفرقة ثانية بينـــه وبين أتباعه) . ولكن برغم كل حذره العقلي، ورغم كراهيته الشاملة للتعميمات (المجردة) عن الوقائع العينية ، فإن أعماله الرئيسية بين ١٨٤٥ و ١٨٧٠ دون ما خطأ – إن لم يكن دون مـــا غموض – إنما تجسّد مجموعة من القضايا والنتائج العامة التي لخصها الماركسيون على أنها المبادىء الرئيسية للماركسية وجرى تناولها على انها معتقدات سياسيـــة . فهناك « التفسير المادي للتاريخ » – القضية القائلة بأن « نمط الانتاج في الحيـــاة المادية يحدد الطبيعة العامة لعمليات الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية »[1] .

---

١ – هذه هي صيغة ماركس في تصدير كتابه « مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي» ص ١١ ، وكلا التعبيرين « نمط الانتاج » و « الطبيعة العامة » الغائمـــة يوحيان بصعوبات مباشرة ، لكن صيغة ماركس مختلفة تماماً عن الرد السخيف لأنغلز لهذا التعبير الى الزعم الفردي من أن رغبة الانسان ليأكل تحدد رغباته الأخرى .

وهناك تفرقته بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج وإيمانه بأن التغير الاجتماعي يحدث – إرادياً – عندما لا تعود علاقات الإنتاج تتطابق مع قوى الإنتاج وتصبح قيوداً عليها . وهناك عقيدته المتجانسة من أن المجتمع ينقسم الى طبقات متنافسة ، ينعكس نضالها من أجل السيادة من المؤسسات السياسية والحياة النظرية لأية حقبة من الحقب . وهناك رأيه القائل بأن الدولة الرأسمالية ليست سوى اللجنة المنفذة للبورجوازية . وأخيراً ، هناك تحليله التفصيلي للعمليات الاقتصادية للرأسمالية – إيمانه بأن النظام الرأسمالي يجب بالضرورة أن ينهار انطلاقاً من المنطق نفسه لتطوره ويفسح المجال لديكتاتورية البروليتاريا أن تأتي في أعقابه، مما يترتب عليها بعد هذا تفتح المجتمع العقلي للشيوعية . هذه هي المعتقدات التي يرتبط معظمها عامة باسم ماركس ، والحلقة الرئيسية التي تربطه بتلامذته « المتزمتين » انهم يكونون أساس النظرة الكلية الشيوعية ؛ لقد كانوا لمدة سنوات وهم حتى الآن ، بشكل رسمي ، النص الذي يشكل التزمتية الماركسية .

فإذا نحينا التحليل التفصيلي للعمليات الاقتصادية للرأسمالية ، فإننا نجد أن جميع القضايا السابقة توحي بفلسفة عامة للتاريخ وبأساس لنظرة كلية . وفي الحقيقة قد حاول الماركسيون أن يعالجوها على هذا النحو . ولكن كل قضية من هذه القضايا محاطة بضبابية وقد جرى تصنيفها أو مناقضتها من جانب بعض البصائر النفاذة الخاصة لماركس في المجالات النوعية . ومرة أخرى ، فإن النقاد الذين يستنتجون على نحو سليم تماماً من هذه القضايا العامة أن ماركس لم يتنبأ أو يحسب حساباً لظهور الفاشية أو ظهور المديرين الرأسماليين ، أو وجود دولة للبيروقراطية أو التأثيرات الاقتصادية للقانون يجدون أن ماركس قد تنبأ بالفعل بها أو ذكرها حتى لو كان على حساب نظريته العامة . إن « التفسير المادي للتاريخ » ورد الايديولوجيات للمادة قد أصبحت عقائد ماركسية ، لكن محتواها الدقيق كان دائماً ويظل أبعد ما يكون عن الوضوح . وبالنسبة لماركس نفسه لم تكن حتى معتقدات يسير الانسان بمقتضاها مهما يكن الثمن .

إن نتائج ماركس فيما يخص الرأسمالية هي بدون شك – ولأول وهلة – أهم خاصية لمعتقداته ؛ ولقـــد لاحت أيضاً في أعين تلامذته المباشرين المعتقدات الأكثر امتلاء بالدلالة المعاصرة والأكثر حسماً في الإشادة بأن الماركسية هي اكثر العلوم جميعاً « تقدماً »[1] . لقد بدأ ماركس بنظرية ريكاردو من أن قيمة السلعة هي مقدار العمل « المجسد » فيها ، وقد سعى الى بيان أن ربح الرأسمالي إنمـــا يتوقف على استخراج « فائض قيمة » Surplus Value من العمل المؤجّر بأن يُدفع للعامل مقدار من المال أقل من القيم التي ينتجها العامل. ومن ثم فإن رفاهية البورجوازية إنما تتضمن بالضرورة بؤس البروليتاريا . ولقـد ُفهم أن ماركس يقول بأن الطبيعة عينها للمنافسة الرأسمالية إنما تفضي وهي في طريقها إلى أن تفضي إلى أزمات متناوبة ، وإلى تركز الثروة في أيد تزداد قلة ، وإلى اصطباغ الرأسماليين غير الناجحـــين بصبغة بروليتارية وكذلك البورجوازية الصغيرة والطبقات الوسيطـــة الأخرى ، وإلى زيادة بؤس البروليتاريا . والبروليتاريا مدفوعةً بالإملاق ستتمرد ضد البورجوازية التي لا تعود قادرة على تدعيم المجتمع نفسه. إنها ستنشىء ديكتاتورية للبروليتاريا وتقضي على الملكية الخاصة، وتشرّك وسائل الانتاج وتوزيع الثروات وتبـادل المصالح وتستخدم في المجتمع الانساني الأقصى الحق بالتخطيط الاقتصادي الرشيد والانتاج التعاوني الحر .

ولفترة ما، لاحت مثل هذه المعتقدات أكثر من مجرد « فعل بطل » عقلاني؛ فهي مشبعة بالاقتناع والجاذبية. فقد كانت الأزمات الرأسمالية والبطالة وأشكال البؤس المترتبة على التصنيع السريع ظواهر حقيقية ومقلقة ، تكذّب التفـاؤل الخلقي لدى علماء الاقتصاد النهجيين والرياء الورع عند رجال الصناعة البروتستنت. فقد بدا أنه لا يوجد سبب لا يدعو المنافسة الحرة الى أن تفضي بالضبط الى حيث

---

١ – « اذا كانت النظرية تقدر حقاً مجرى التطور وتتنبأ بمستقبل أفضل من النظريات الأخرى فإنها تظل أكثر النظريات تقدماً في عصرنا حتى لو كانت انتقاماً للسنين الماضية » . هكذا كتب ليون تروتسكي في « الأفكار الحية لكارل ماركس » ص ١٤ .

قال ماركس انها ستفضي ؛ وقد وضح تماماً الانحطاط الانساني والاملاق اللذان تسببت في وجودهما في فورتها .

إن معتقدات ماركس – كأساس لايديولوجيا وأسطورة اجتماعية – إنما تربط ببراعة إن لم يكن بوعي الإيمان المسيحي بدولة الخير المستقبلة بالتقدير النامي للعلم التجريبي الموضوعي ، إنها تربط بين الشوق الحارق لمجتمع ورفقة الماضي الزراعي الإقطاعي والتقبل الواقعي للعملية المحتمة للتصنيع المتزايد . وما سعى إليه الفوضويون والطوبويون ليجعلوه ممكناً ، لاح أن ماركس قد برهن على أنه حتمي . فحيث وضعوا صراعاً بين عمل البروليتاري وآماله ، أظهر ماركس أن عمل البروليتاري إنما يفضي – بشكل حتمي – إلى تحقيق آماله . كل ما هنالك أن التاريخ يبدو أنه يصلب الإنسان ؛ وفي الحقيقة إنه يسعى نحو استعادته .

ولقد وهن تأثير الأسطورة – وإن لم يُقضَ عليها تماماً – حيث أن العقائد التي تقوم عليها أصبحت أقل إقناعاً . وبالضبط تلك الصفة الدينامية للرأسمالية التي كان ماركس أول من قدرها بشمول ، وتحولها المستمر للأرضية الاجتماعية التي تعمل فيها ، سرعان ما جعلت تحليله مبسطاً للغاية ، بدائياً للغاية ، فجاً للغاية . فالكوارث التي تنبأ بها لم تحدث؛ وهناك دلائل تشير الى أنه في السنوات الأخيرة من حياته ، لم يعد يتوقع لها أن تحدث . ومن الحق أن كوتسكي في عام ١٨٩١ كان لا يزال يواجه مستقبلاً مظلماً للتوترات الطبقية المتصاعدة والتمركز المتزايد للثروة ويقينية « اللاأمن المتزايد والبؤس والقهر والعبودية والانحطاط والاستغلال » بالنسبة للبروليتاريا والطبقة الوسطى الغارقة . وبعد هذا بثمانية أعوام فحسب تبين ادوارد برنشتين Eduard Bernstein النظام المتزايد والأمن والسكينة والرخاء ومزيداً من التوزيع المتكافىء للثروة . وقد ذكر في كتابه «افتراضات الاشتراكية والمهام التي تواجه الديمقراطية الاجتماعية» أن الإحصاءات تبرهن على أن الطبقات الوسطى إنما تمسك بزمام أمورها ، وأن دخول الذين يحصلون على أجر ترتفع بالفعل وأن المشروعات الصغيرة لا تزال

مزدهرة جنباً الى جنب مع عمالقة الصناعة ودوائر العمل التي لا تزال تواصل نفوذها والتوترات الاجتماعية آخذة في التناقص وملكية الثروة آخذة في مزيد من الانتشار[1] . وسرعان ما رُدّ على إحصائيات برنشتين بجدة؛ ومع هذا فإن الانتباه الماركسي زاغ عن التوقع غير المريح للانهيار الاقتصادي الداخلي الى المنافسات الاقتصادية القومية بين الدول الرأسمالية المتنافسة ، ومن ثمّ أكّد هذا ضمنياً تحليل برنشتين للموقف. لقد اكتشف الماركسيون النمساويون أن الرأسمالية آخذة في التحرك الى حالة جديدة من « الرأسمالية ـ المصرفية » حيث تقوم البنوك بالدور الذي كان يقوم به من قبل كبار رجال الصناعة؛ ولقد ذهب لينين، الذي اشتغل أساساً على عمل ج. ا. هوبسون J. A. Hobson ، في عام ١٩١٦ الى أن هذه الحقبة من « الرأسمالية المصرفية » أو الامبريالية هي المرحلة النهائية التي تسبق النظام الرأسمالي كله . يقول في كتيبه « الامبريالية : أعلى مراحل الرأسمالية » إن الدول الأكثر تقدماً قد وصلت من قبل الى النقطة التي ينتج عندها سلعاً أكثر مما يمكن أن تستوعبه أسواقها المحلية الداخلية ، ومن ثم فهي مدفوعة الى إيجاد أسواق في البلدان المتخلفة حيث تحصل على مواد خام مقابل ما تبيعه من سلع . ومن ثم فإن هذه الدول تصبح في ذيل الدول المتقدمة على حين أن « الأرباح الزائدة » المستمدة من استغلال شعوبها تستخدم لرشوة البروليتاريا في الدول التي تمارس الاستغلال مع أجور أفضل وظروف أحسن تبدو أنها تكذب التشخيص الماركسي . ولكن الصراع من أجل أسواق في عالم ليست فيه أراض جديدة تقتضي اكتشافها إنما يتضمن سلسلة لا يمكن تجنبها من الحروب الامبريالية ، على حين أن خلق واستغلال بروليتاريا في الدول المتخلفة إنما لا يفعلان شيئاً سوى إضافة مسمار آخر في نعش الرأسمالية .

لقد أصبحت أطروحة لينين كما ظلت ذات أهمية حيوية بالنسبة للحركة

---

١ ـ انظر : جورج ليشتهايم : « الماركسية .. دراسة تاريخيه ونقدية » ص ٢٧٨ ـ ٣٠٠ حيث أورد هذه الأمثلة وغيرها .

الشيوعية – لا لأنها شرحت على نحو ناجح فشل التوقعات الماركسية على انهيار رأسمالي على نطاق عالمي شامل، بل لأنها قدمت لنا تبريراً نظرياً للثورة الشيوعية في بلدان متخلفة صناعياً مثل روسيا ولأنها مكنت الشيوعيين من تحريك قوى جديدة ومشاعر حنق مختلفة بشكل شامل من أجل « التحرير الوطني » الذي تحدثت عنه الشيوعية في البلدان الآسيوية . غير أنه لما كان البرهان عن الانهيار المدمر الحتمي للرأسمالية من خلال « تناقضاتها » قد تأخر ، فإن الأطروحة الماركسية – اللينينية لم تعد تقنع هي الأخرى . ومهما تكن التوترات المتضمنة في مذهب يقوم الى حد كبير على الرأسمالية الخاصة ، كبيرة ، فإن الصورة الماركسية لرأسمالية متنافسة غير مسيطر عليها والتي تسير قدماً بشكل لا يلين نحو الانهيار المدمّر قد ثبت خطأها تماماً . حتى القناعة بأن ماركس كان إلى حد ما أكثر حذراً بشأن الإفقار الخاص بالبروليتاريا من عدد كبير من تلاميذه، وانه قد أظهر اتجاهات متعادلة ، فقد أخطأ أساساً وبشكل أكثر خطورة في إهماله الارقام في القيمة الحقيقية للأجور الذي يمكن ان يحدث – وقد حدث بالفعل – في ظل الرأسمالية نتيجة التقدم التكنولوجي . وفي الوقت نفسه ، كما ان التدخل التشريعي في ظروف العمل سار قدماً في خلال سنوات قليلة من نشر المجلد الأول لكتاب (رأس المال) عام ١٨٦٧ ، فقد تغلبت الحركة النقابية على أشكال ضعفها القانوني ونمت قوتها وساومت بهذه القوة . وهكذا تحول العامل الماهر ببطء – لكن باطراد – إلى مستوى الطبقة الوسطى في الحياة ومستواها الإيديولوجي ، بل حتى ظروف حياة وقوة شراء الطبقة المتشابكة للعمال غير المهرة وقد ارتفعتا وواصلتا الارتفاع بشكل جليّ .

ويمكن للمجادلات أن تستمر لصالح صدق بعض تنبؤات ماركس الطويلة المدى . فالاتجاه نحو مزيد من السيطرة الاجتماعية ، لا خلال التوسع الشيوعي فحسب بل داخل العالم(الرأسمالي)الغربي أيضاً ، ملمح واضح من ملامح عصرنا؛ وما أوحى به ماركس في المجلد الثالث من كتاب « رأس المال » ، من أن طبيعة العملية الرأسمالية للانتاج وظهور طبقة من المديرين الرأسماليين سيؤدي إلى

(تشريك ما من الداخل) في ظل الرأسمالية – ما أوحى به هـذا يبدو اليوم شيئاً ملفتاً ومناسباً للغاية . والخطوات الهائلة التي خطتها التكنولوجيا السوفيتية يراها البعض – على الأقل – على أنها برهان ساطع على أن الانتـاج الاشتراكي أكثر (عقلانية) ولهذا فهو محتم أن ينتصر في المنافسة الاقتصادية . ولكن برغم توقع وإيحائية عديد من بصائره، فإن الأطروحات الرئيسية من تحليله للرأسمالية قد أصبحت غير ملائمة للمشكلات الاقتصادية والصراعات الاقتصادية في زماننا. وحتى منذ ثلاثين عاماً ، فإن كتاباً خطيراً عن ماركس كان سيتألف من بحث تفصيلي ونقد مطول للعقائد الماركسية المحورية التي رسمناها . وبالنسبة لماركس الناضج ، فإن هذه العقائد كانت الجوانب المحورية والأكثر أهمية في أعماله ، أما بالنسبة لنا فإن أهميتها أصبحت إلى حد كبير تاريخية .

من الحق أن الناس العظام والأعمال العظيمة حقـاً لديهم شيء يقولونه لكل جيل . وهي لا تعاود الظهور كعناصر غير مدركة لتراث ثقافي ؛ إنها تعـاود الظهور كما قال شومبيتر « في مظهرها الفردي بأنهـا الشخصية التي يستطيع جميع الناس أن يروها وأن يلمسوها »[1] . وكل جيل يجد فيها ملامح جديدة ومنابع جديدة للاستنارة . والتنبؤات النوعية الخاصة التي قال بها ماركس والتي بدت هامة للغاية ومتحدية في نظر الأجيال السابقـة ، تبدو لنا خاطئة . فالقوانين العامة التي تنفذ في أعمال ماركس ، إدراكه لتشابكية جميع الظواهر الاجتماعيـة ، وتأكيده لوجود الصراع الاجتماعي ولاستحالة الوقوف خارج المجتمع ولأهمية الانتاج في الحياة الاجتماعية – هذه القوانين العامة لا تزال بحاجة إلى تناولها من جديد ضد المغامرين والفرديين والمهندسين الاجتماعيين ؛ ولكن نظراً لفقر تعليمهم فإنهم لا يقدمون لنا بصائر غير متوقعة . ومع هذا لا يزال لدى ماركس ما يقوله لنا .

فعلى حين لا تزال الصورة الماركسية للرأسمالية تبدو صادقة وملائمة في نظر

---

(١) « الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية » ص ٣

الشخص الأقل قدرة أو الأكثر تعصباً ، ينغمر الماركسيون الأوربيون في مهمة (عرض) تناقضات الرأسمالية . ولا تبدو علاقـــة الماركسية بفلسفة الأخلاق وأسس الأخلاقيات الموضوعية للشيوعية مسائل عملية مستقلة . وعندما يتناول الماركسيون في الدول الصناعيـة المتقدمة بالفعل فلسفة الأخلاق ، فإنهم يميلون إلى التركيز على (النقد) الماركسي للأخلاقيات،مستخدمينه لتمييز(اشتراكيتهم العلمية) عن النزعة الخيرية غير العلمية عن الليبراليين والديمقراطيين الاجتماعيين والمراجعين . وحتى النقاد الجادون للماركسية في هذا العصر ، ما لم يكونوا هم منظري أخلاقيات ، يظنون أن العلاقـــة الماركسية بفلسفة الأخلاق مسألة جانبية . وبصفة إجمالية ، يتفق الموقف الذي يتخذه الماركسيون مع المنـاخ الثقافي في البلدان الرأسمالية . إن هذا الموقف يعتمد على عبـادة العلم في أواخر القرن التاسع عشر [١] والوضعية العلمية من الفترة الاولى من القرن العشرين؛وهذا الموقف يستطيع أن يؤلب بشكل فعال احتقار الشباب المثقف للنزعة الخلقيـة والمكر والرياء . وفي الوقت نفسه ، هذا الموقف مفيد للزعامة الحزبيـــة التي بدأت منذ زمن لينين، بشكل متزايد،أن تسير في طريق التنكيكات الانتهازية التي لا مبادىء لها وترفض باستمرار أن تدخل في اعتبارها (طبيعة) الحركة البروليتارية أكثر من أن تدخل في اعتبارها (غرضها) [٢].

إن الجهد المعادي للنزعة الأخلاقية في الماركسية الأوربية الغربية لم يؤد – كما رأينا – إلى رفض شامل للمعايير والواجبات والمبادىء أو إلى نبذ كل الفروض

---

(١) لا شك أن سوريل على حق في قوله ان كثيراً من الانجذاب الى الماركسية من سنوات ١٨٨٠ وسنوات ١٨٩٠ إلى ما بعد ذلك إنمـا يرتبط بالتقدير النامي للعلم سواء تقبلنا أم لا اعتقاد سوريل.فإن هذا التقدير ناتج عن الإدراك الشعبي للدور الذي لعبته التفوقية التكنولوجية الألمانية في الحرب الفرنسية البروسية .

(٢) إن خصوم مثل هذا المنحى ، روزا لكسمبرغ مثلاً ، كانوا مندفعين إلى أن يقيموا تعارضاً على شكل(فلسفة أخلاق) ومن ثم ساعدوا على استبقاء بعض الاهتمام بمشكلة الأخلاقيات الماركسية . غير أن تأثيرهم على أولئك الذين ظلوا « متزمتين » لم يكن كبيراً .

الأخلاقية. فقد واصل الماركسيون الحديث عن المجتمع الساعي نحو شيء (أسمى) (وأكثر عظمة) ، فهم غير راغبين وغير قادرين على استبعاد المسيحية ، وخلط المنطق وفلسفة الأخلاق في (ميتافيزيقيا) تفاؤلية للتاريخ ، مما أعطى الماركسية الكثير من شعبيتها والاستجابة العقلية لها . إنهم يريدون الشيئين معاً . ولكن عندما يتحدثون مباشرة عن فلسفة الأخلاق ، فإنهم يميلون إلى معارضة نزعتهم التي هي بمعزل عن الأخلاق amoralism .

إن تطور الاتحاد السوفييتي – كما سوف نرى في الفصل السادس عشر – قد خلق مشكلات جديدة وخلق معها مواقف جديدة وتفسيرات جديدة لماركس. وسرعان ما جرى التخلي عن الراديكالية السوفيتية التي كانت في أوائل العشرينات ، واكتشفت توترات خطرة بين الشكلية الخلقية والنظام الحزبي القومي . وجاء بعد فترة عظمة التخطيط الاقتصادي (وعظمة الرقابة الصارمة من جانب البوليس السري) إصرار صريح بدءاً من أواخر الثلاثينات وطالعاً على الوسيلة التقليدية لتأكيد الثبات الاجتماعي . وأكدت الدعاية السوفيتية – بشكل متزايد – أهمية الوطنية وطاعة (إرادة المجموع) واحترام القانون السوفيتي ومعايير الأخلاقيات السوفيتية . ولما كانت الشعارات الخلقية التقليدية قد أصبحت بشكل متزايد جزءاً من الجهاز الحكومي السوفييتي ، فقد أعيد حتى التفسير المادي للتاريخ بشكل مطرد لإعطاء مكانة واستقلال أكبر للعوامل الإيديولوجية) [١] .

---

(١) بالرغم من أن بعض الأقوال الشيوعية الصينية الحديثة توحي بأن الصينيين يرغبون في أن يُعدوا ماركسيين أكثر (نقاء) وراديكالية عن الروس في ظل حكم خروشوف، فإن الشيوعية الصينية أكثر أخلاقاً من الشيوعية السوفياتية. وعلى أية حال إنني أشعر شعوراً قوياً بأن الشيوعيين الصينيين لم يسهموا بإضافات ذات قيمة للماركسية كمذهب عقلاني وأن أي اعتبار للأخلاقيات التي يُروج لها في الصين اليوم يجب أن يوضع في إطار ارتباطها بتراث كونفوشيوس والبناء الاجتماعي الصيني . لهذا لم أدخل الشيوعية الصينية في الصفحات القادمة لأنها لا تلقي بأي ضوء من ماركس والمشكلات العقلية للماركسية الغربية .

إن زعماء الحزب السوفييتي والمنظرين السوفييتيين قد بدأوا في الإلحاح على أهمية فلسفة الأخلاق في الماركسية لدواع سياسية واضحة ولأن الماركسية الراديكالية في العشرينات قد أصبحت غير ملائمة بشكل متزايد لمشكلاتهم وأغراضهم ، ومن زاوية أخرى ، فإن نقاد ماركس في أوربا الغربية والمنقحين الشيوعيين في شرق أوربا قد أظهروا اهتماماً متزايداً بالتصورات الأخلاقية الفلسفية التي تشمل مؤلفات ماركس الشاب . ومن بين هذه التصورات الرئيسية تصور (الاغتراب) aliénation ، الفكرة القائلة بأن الإنسان في المجتمع الرأسمالي الحديث قد تغرب أو اغترب عن وظائفه وابداعاته الحقة ، وبدل أن يسيطر عليها سيطرت هي عليه . وهذا المفهوم لم يرد إطلاقاً في الأعمال الناضجة المعروفة لماركس ؛ غير أن الفيلسوف الماركسي المجري جورج لوكاتش ذكر ببصيرة نفاذة في كتابه « التاريخ والوعي الطبقي » (١٩٢٣) أن التصور الهيغلي للاغتراب كان مع هذا أطروحة ضمنية في المؤلفات الناضجة عند ماركس. وبعد هذا بسنوات قليلة جاء نشر مخطوطات ماركس الأولى توثيقاً كاملاً لما افترضه جورج لوكاتش . ومما لا شك فيه أن نشر هذه الأعمال قد أوجد فسحة جديدة لبحوث فلسفية عن ماركس ؛ غير أن السبب الرئيسي كان مرة أخرى سياسياً إيديولوجياً . فلأن عقائد ماركس الاقتصادية والاجتماعية الرئيسية لم تعد تحدث تأثيرها الذي كان لها فقد بحث النقاد الراديكاليون عن راحة أو استنارة في ميتافيزيقاه . إن مفهوم الاغتراب يوحي للراديكاليين من الجناح اليساري في الغرب بنقد أرهف وأكثر معقولية للمجتمع المعاصر عن الشعارات الماركسية في الماضي ؛ وبالنسبة للفلاسفة المراجعين أو المنقحين في شرق أوربا تقدم مفاهيم ماركس الفلسفية دعماً لهم في الصراع من أجل الحرية ضد جهاز الحزب والماركسية المعتقدية للاهوت الحزبي .

وهكذا ظهر تياران حديثان يعليان من شأن مشكلة العلاقة بين ماركس ، ما تبشر به الماركسية باسمه ، وفلسفة الأخلاق . ولم يؤد أي من التيارين لحل المشكلة . من جانب الاتحاد السوفيتي كان هناك رفضه لمواجهة الفروق بين

ماركس وتلامذته بما في ذلك انغلز ، وكذلك كان هناك رفض أو عجز عن التقاط الصعوبات الرئيسية التي على فلسفة خلقية أو علم للأخلاق أن يحلها . ويستحق عمل الراديكاليين غير السوفيت ونقاد ماركس الفلاسفة المحدثين قدراً أكبر من الاحترام؛ لكن الرغبة التي يكشف عنها عملهم لبحث ماركس من جديد وبشكل نقدي لا يضاهي بصفة عامة الرغبة المماثلة في تناول طبيعة فلسفة الأخلاق من جديد وبشكل نقدي. وإن إلقاء ضوء نفاذ حقيقي على العلاقة بين ماركس والماركسية وفلسفة الأخلاق هي مسألة سنأخذها على عاتقنا



القسم الأول

فلسفة الأخلاق البدئية عند كارل ماركس



الفصل الأول

فلسفة المفهوم

في خريف عام ١٨٣٥ التحق كارل ماركس الذي كان آنذاك في السابعة عشرة من عمره والذي كان قد تخرج حديثاً من معهد ترير – التحق بالجامعة في بون كطالب يدرس التشريع . وكان عزم الأسرة أن يصبح محامياً كأبيه. ولم يكن سلوكه في بون أنموذجاً ، فقد ألقى البوليس القبض عليه وعاقبته السلطات الجامعية بسبب ما يحدثه من « ضجة ليلية وعربدة » ، كما اشترك في مبارزة في كولونيا وجرى استجوابه لحيازته « أسلحة ممنوعة » (فقد تبارز بالمسدسات بدل السيوف المسموح بها) . وفي تشرين الأول عام ١٨٣٦ أقنع والده بأن يسمح له أن ينتقل إلى المركز العظيم للفكر النقدي ألا وهو جامعة برلين . وهنا سرعان ما أصبح هيجلياً يسارياً أو هيجلياً من الشباب الهيجلي وقد تشبع بفلسفة الراديكالية . وبجانب دروسه في القانون، استمع إلى محاضرات في الفلسفة والتاريخ وتاريخ الفن؛ وعندما مات أبوه في نوار ١٨٣٨ أعلن صراحة عزمه على ترك تدريبه لكي يمتهن مهنة المحاماة وعلى تركيزه على الفلسفة . وفي السنوات الثلاث التالية اشتغل بتحضير رسالته في الدكتوراه عن « الفروق بين فلسفة ديمقريطس وفلسفة أبينور في الطبيعة »، وقد انتهى منها عام ١٨٤١ وحصل على الدرجة من جامعة يينا حيث بعث بها ماركس إلى هذه الجامعة ليتجنب النزعة الجديدة المعادية للهيجيلية في برلين، وربما ليضمن الحصول على الدرجة

بشكل أسهل . وقد انهارت آماله الحافلة بالثقـة للحصول على منصب تدريس الفلسفة في بون الذي وعده بـه صديقه وزميله في الهيجلية اليسارية برونو باور وذلك لما طُرد باور نفسه من كلية اللاهوت نتيجة راديكاليته . وفي الوقت نفسه أظهر ماركس جدله السياسي على نطاق عام ، عام ١٨٤٢ بنشره مقالتين بعث بهما لصحيفة آرنولد روغ Arnold Ruge الراديكالية « أنيكدوتا »، وتحتويان على نقد مطول للتعليمات الجديدة التي أصدرهـا ملك بروسيا للرقباء ومذكرة لاهوتية موجزة ثانية لتعرّض فيورباخ للمعجزات . وبعد هـذا جاء فيض من المقـالات السياسية للصحيفة الراديكالية « Rheinishe Zeitung » التي تكونت من جديد في كولونيا والتي حازت تصريحات السلطات البروسية اعتقاداً منها أنها ستدعم الثقافة البروسية ضد النزعة الانفصالية الكاثوليكية الرومانية لمنطقة الراين . وفي ١٤ تشرين الثاني ١٨٤٣ عين ماركس محرراً ـ وكان هـذا أول أجر يتقاضاه عن عمله . وفي ١٧ آذار ١٨٤٣ استقال في محـاولة يائسة لمساعدة المساهمين لدرء ما يتهدد الصحيفة من إلغاء . ولقـد شغل نفسه بنقد تفصيلي لتلك الفصول التي في كتاب هيغل « فلسفة الحق » الذي يتناول القانون الدستوري للدولة وقوة الملكية والسلطة التنفيذية والسلطة التشريعية، ويكاد النقد يسير مع فصول الكتاب فقرة فقرة . هـذه المخطوطة غير الكاملة والتي نشرت عام ١٩٢٧ سأسميها (النقد الأول لهيغل) . وفي النصف الثاني لعام ١٨٤٣، بعد زواج ماركس مباشرة من ييني فون فستفالن وقبـل هجرته مباشرة إلى باريس ، فإنه كان يشتغل في مقالاته إلى صحيفة Deutsch Franzôsische Iahrbûher وهي صحيفة أنشأها ماركس وروغ في شباط ١٨٤٤ . وفي هذه المقـالات أورد ماركس لأول مرة استصوابه لقضية الاشتراكية واكتشافه للبروليتاريا على أنها الطبقة التي ستقدم « القوة المادية » للثورة واعتقـاده في المجتمع والدولة العقليتين . وفي هـذه الفترة صاغ ماركس بعض النظريات الفلسفية المعينة ووجهات النظر الأخلاقية التي استمرت تشكل وتوجه آمـاله وعقائده كما سوف أبين .

طوال الفترة التي تنتهي باستكمال ماركس لنقده الأول لهيجل لم يكن اشتراكياً بأي معنى تستخدم فيه الكلمة . من المؤكد أنه كان ناقداً راديكالياً للدولة البروسية التسلطية وللرقابة التي فرضتها ولما تتمتع به من مزايا ولإحيائها نظام الولايات. فقد آمن بشكل حاد بوجود المصالح الانسانية العامة وبالقانون العقلاني وبتفوقية هذا القانون وهذه المصالح على الامتيازات الطبقية والفردية . وتحدث بين الحين والآخر عن إرادة عامة شعبية وحذر من أن ممارسة السلطة من أعلى قد تحدث الثورة من أسفل . ولم يكن جاهلاً بالبؤس كما تبين مقالاته عن المجادلات حول قانون سرقة الغابات [1] وكان مشغوفاً بالاشتراكية كحركة معارضة فيها مثله عن الحرية والعقلانية . غير أن مثل ماركس الرئيسية في هذه المرحلة كانت عقلية ونظرية أكثر منها اجتماعية أو عملية . والأمر على نحو ما كتب روزنبرغ [2] : « لقد كان لدربه بداية في صفاته العقلية والروحية ، وتأثر اختياره بالافكار التي بثها الشاعر هولدرلين في المثقفين الألمان الصغار Vormarz لقد سبق إلى تحرير نفسه من الضغوط التي تمارسها عليه وعلى أقرانه المثقفين الدولة البوليسية الألمانية المتوسطة » . وكان اهتمام ماركس بالحرية والعقلانية لا بالتخفيف على الفقراء أو تشريع الصناعة . لقد حكم لصالح الاشتراكية ـ التي اعترف بأنه لا يعرف عنها سوى القليل — في تعجل بسبب ما فيها من دفء نظري ، وقد حكم لصالحها من الخارج . وحتى نهاية عام ١٨٤٣ كان يرى الفقراء على أنهم أمثلة على لا عقلانية الدولة القائمة لا على أنهم اتهام خلقي ضد الدولة أو كوسائل للإطاحة بها . لقد كانت الطبقة المنفصلة أو الإقليم المنفصل بالنسبة له شذوذاً يجب القضاء عليه باسم السيادة الشعبية الحقة التي تتطلبها الدولة العقلانية ؛

---

(١) المؤلفات الكاملة لماركس وانغلز ، القسم الأول ، المجلد الأول ، ص ٢٦٦ — ٣٠٤ . انظر أيضاً تأكيد ماركس على الصعوبات المادية التي يعاني منها إقليم موسل في مقالته « دفاع مراسل من موسل » (المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الأول ، ص ٣٥٥ — ٣٨٣) .

(٢) آرثر روزنبرغ « تاريخ البلشفية » ص ٣

ولم يكن حتى ذلك الوقت يرى فيها أساس الصراع الذي سيتطور إلى أن تجد خلاصها الجدلي . بل بالأحرى ما كان عنده مما يصاحب الدولة هو حركة الليبرالية العقلانية – دور المفهوم كما كان ماركس يسميه في رسالته . ولقد كان ماركس يؤمن بأن تلك الدولة ستأتي نتيجة ازدهار الروح الانسانية العقلانية والكلية في التاريخ – وهي تعمل من خلال (الفلسفة) أي من خلال النقد النظري . لقد كانت الفلسفة عند ماركس حتى آنذاك عملية بمعنى أنها تنقد الحالات القائمة للشئون الاجتماعية ، لكن وظيفتها هي عرض الفروق النظرية التي تقوم عليها وتعرية تناقضاتها الداخلية . والفلسفة بعرضها للاختلاف بين الحالة « الحقيقية الحقة » والموجودة للمسائل إنما تستطيع أن تبدل المجتمع [1] . وهذا يتضمن بوضوح أن الطبقات المتوسطة المثقفة فلسفياً ، لا الفقراء الجهلاء نظرياً ، ستكون أدوات مثل هذا التبديل . وعلى أية حال ، كان هذا موقف ماركس في رسالته للدكتوراه وفي بداية نشاطه في صحيفة Rheinisehe Zeitung وكما سنرى ، فإن تجربته في تلك الصحيفة قد ساعدته دون شك على أن يفتح عينيه على الحلفاء الممكنين الآخرين في الكفاح ضد الدولة البروسية ، ولكن ليس إلا بعد أن طردت موجة اضطهاد الصحيفة ماركس من منصبه وأظهرت الاستحالة العملية لمزيد من النقد المؤثر ضد الحكومة استدار ماركس بالفعل إلى البروليتاريا .

فإذا لم يكن ماركس اشتراكياً في هذه المرحلة ، فهو بتأكيد أكبر لم يكن

---

(١) على هذا النحو كتب في رسالته في الدكتوراه : « إنه قانون سيكولوجي أن الروح النظرية التي أصبحت من الداخل حرة تتحول إلى طاقة عملية وتظهر كإرادة من مملكة الظل التي عند أمينشيس وتقف ضد الواقع الدنيوي الذي يوجد بدونها.. غير أن (ممارسة) الفلسفة هي نفسها (نظرية) . إنها نقد » (المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الأول . الجزء الأول ص ٦٤) وعن هيغل في رسالة له إلى نيثامر في ٢٨ تشرين الأول ١٨٠٨ : « إنني أزداد اقتناعاً يوماً بعد آخر بان العمل النظري يؤثر في العالم أكثر من العمل العملي ، فإذا نحن أضفينا الثورية على مملكة الأفكار . فإن الواقع لن يعود في مكنته أن يقاوم » (أوردها هانز بارت) .

(ذا نزعة علمية) ، معنياً بـ (الوقائع الفجة) أكثر من (المبادىء) المنطقية أو الأخلاقية . لقد أحب بالفعل أن يظن في نفسه ، منذ بدء بحثه العقلاني ، على أنه خصم للنزعة القبلية a priorism المنطقية والتأمل الأجوف . لقد رأى نفسه على أنه إنسان يستمد المبادىء المنطقية من الواقع لا الواقع من المبادىء المنطقية . لقد كتب في فترة مبكرة في عام ١٨٣٧ في مقطوعة من مقطوعاته الشعرية :

لقد حلّق كانت وفيشته في عالم أثيري
كانا يبحثان في العوالم البعيده
أما أنا فلا أحاول إلا أن أدرك
ما ألقاه في الشارع

(المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الأول ، الجزء الثاني ص ٤٢)

غير أن ما يجده ماركس في الطريق هو (مبدأ)منطقي،وهو مبدأ من أكثر المبادىء تجريداً وميتافيزيقية بشكل عام . إنه بطبيعة الحال ينقد هيغل على (نزعته القبلية) a priorism . على الأقل أنه يفعل هكذا في نقده الأول لهيغل إن لم يكن في رسالته للدكتوراه . وهو في النقد يهاجم هيغل بقوة لأنه يقوم باستنباطه في العقل المنطقي بدل العقل الواقعي الفعلي ولتناوله تاريخ العالم على أنه مجرد تصوير لتاريخ حياة الفكرة ، وهو تاريخ غامض . وهو يشكو من أن هيغل يطور العالم من المفهوم المنطقي ، بدل أن يطور المفهوم المنطقي من العالم . ويصيح ماركس وهو يتناول مناقشة هيغل للدستور : « لقد أعطانا دستور المفهوم بدل أن يعطينا مفهوم الدستور » . (المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الأول ، الجزء الأول ، ص ٤٢٠) لكن اهتمام ماركس في هذه الفترة ليس إلا اهتماماً بـ (مفهوم) الدستور أو بـ (مفهوم) أي شيء — وليس اهتماماً بالشيء الموجود بالفعل نفسه . كما أن (المفهوم) عند ماركس ليس (مجرد) إدراك للملامح العامة المشتركة لأشياء موجودة بعينها . فعنده ،كما عند هيغل ، المبدأ الباطني للأشياء ، الماهية المنطقية ، هو الذي يحدد تطورها والذي لا

يكون في الواقع قد نفذ الى الوجود (التجربي).

وعند ماركس – في الواقع ـ الكثير من الاحتقار ـ كما عند هيغل ـ (لما هو تجربي فحسب) وتناول الأشياء تماماً على نحو ما (تبدو) .فإذا فعلنا هذا فإننا – في رأي ماركس وهيغل – لا نرى سوى المظهر الخارجي وهي رؤية أحادية الجانب ، والنتيجة المحتمة هي الوقوع في التناقضات التي لا تُحل . ولا يمكن إحراز الفهم الحقيقي إلا بالتطلع إلى المفهوم ، القوة المحركة القائمة في الأشياء والتي هي مع هذا خارجها باعتبارها غرضها ، (مبدأ النشاط) الذي يحدد طبيعتها وتطورها لا بالقسْر الخارجي بل كتحقق ذاتي باطني .

إن عدم السداد المزعوم(للتعميم التجربي المحض) باعتباره مناقضاً للاستحواذ التأملي وتطور (المفهوم) باعتباره مبدأ النشاط هو الأطروحة الرئيسية في عمل ماركس في الدكتوراه . إنه يناقض ديمقرطيس الذي رأى الذرة على أنها موجود بسيط بكل تناقضاتها وأبيقور الذي زعم أنه رأى الذرة على أنهامفهوم مطلق مستحوذا على تناقضاتها الظاهرية ومعطياً إياها تطورها التأملي الكامل وتصالحها الأقصى . يقول ماركس في تلخيصه آخر الرسالة ، عن ديمقريطس : « تظل الذرة مقولة خالصة ومجردة [١] تظل فرضاً هو نتيجة الخبرة وليس مبدأها النشط والذي يظل لهذا غير متحقق تماماً كما تفشل في تحديد العلم الواقعي الفعلي اللاحق » (المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الأول، الجزء الأول، ص ٥٢) وبسبب هذا يسعى ماركس في رسالته في الدكتوراه ، أن يبين أن فلسفة ديمقريطس في الطبيعة ليست سديدة .

والتناقضات التي لا تُحل في تقدير ديمقريطس للذرة تتلخص في تقديرين متناقضين للحقيقة بها يُقدّر . من جهة ، قال إن الحقيقة خفية – « إنها قائمة في

(١) (المجرد) طوال مؤلفات ماركس الأولى له معنى هيغلي وهو معنى أحادي الجانب ، هو شيء منظور إليه من وجهة نظر خاصة لكنها غير سديدة تفشل في كشف الكل المتضمن منطقياً .

أعماق بئر » ومن جهة أخرى يقول إن الحقيقة هي كل ما يبدو . وبهذا المعنى فإن ديمقريطس في سعيه نحو الحقيقة ، قد تجول خلال العالم القديم وهو يجمع الحقائق وينظمها . ومع هذا لم يكن قادراً على الإطلاق على حل التناقض بين الذرة باعتبارها ممتنعة على الإدراك ومع هذا فهي مفترضة منطقياً بسبب وجود الواقع . وقد استطاع أبيقور أن يحل هذا التناقض وغيره من التناقضات في مفهوم الذرة لأنه طورها بشكل تأملي ووجد المركّب المنطقي الضروري بدل التجول بشكل أعمى في دروب العلم . وقد قام بهذا بالضبط في ذلك الجزء من نظريته الذي وجّه إليه النقد بسببه كثيراً وهو مذهبه اللامنطقي ظاهرياً القائل بأن الذرات تنحرف بشكل هوائي . فعند ماركس أن ابيقور في مذهبه في الانحراف إنما يحل التناقض بين الذرة كنقطة حرة وكخط محدد ، لأن الذرة التي تتحرك آلياً كما عند ديمقريطس هي الذرة المحددة من الخارج ، أي ليست الذرة نفسها . وهكذا يجعل مذهب أبيقور في الانحراف الذرة حرة ومجبرة ذاتياً . وان نظريته في المعرفة والزمن وهي تضع الذرة تحت شكل المعنى الباطني ، تجعل الذرة واعية . وهكذا فإن الوعي الذاتي الفردي « يصدر من تخفـّيها ويواجه الطبيعة في الاستقلال الذي حصلت عليه أخيراً »[1] والعقبة النهائية للروح الحرة هي الأجرام السماوية التي كان المفكرون قبل أبيقور يرونها خالدة ولا تتغير . هذه الأجرام تمثل – بشكل مجرد – المادة الفردية التي تواجه وعياً ذاتياً لا يزال يُدرَك على أنه فردي بشكل مجرد . هذه الأجرام هي رموز لأكبر خصم للروح الحرة ألا وهو الضرورة الفيزيائية . ومن ثم فإن خطوتها النهائية إلى الحرية و إطراح نير هذه الأجرام السماوية التي ترى[2] على

---

(١) المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الأول ، الجزء الأول ، ص ٤١ – ٤٤

(٢) يلح ماركس – كما يلح هيغل – طوال رسالته في الدكتوراه على مساواة ما يُرى أو يُدرك مع رؤيتنا أو إدراكنا له . وهكذا يتركنا ولدينا انطباع بأن الإغريق عندما يغيرون نظريتهم في الأجرام السماوية فإن الأجرام السماوية نفسها ستتغير . لكن هذا بالطبع أمر معيب كما يبدو ، وهو بالضبط ما يميل الانكار المثالي للاستقلال إلى أن يوحي به .

أنها مستقلة وأنها خصوم (سكينة ataraxia) الروح الانسانية . والعقل الانساني ، مسلحاً بوعيه الذاتي الذي ينعكس فيه استقلال الطبيعة ويتم قهره ، يمكن الآن أن يؤكد حريته ويطـرّح الحتمية الآلية التي تفرضها عليه القوانين الفيزيائية الخارجية تماماً كما تطـرّح الآلهة والأجرام السماوية التي ترمز إلى خضوع الإنسان . ويقيم العقل الانساني محلها (علمه الطبيعي الخاص بالوعي الذاتي)الذي موضوعه هو زحف الوعي الذاتي الانساني نحو الكل العقلاني المستقل والمجبر ذاتياً .

يقول ماركس : على هذا الأساس وهذا الأساس وحده يمكن حل التناقضات الضرورية في نظرية ديمقريطس الذرية . وقد شرع ماركس في حلها بسفسطة هيغلية تكاد تحل لغو التماثلات اللفظية محل الروابط الحقيقية . على الأقل تبدو سفسطة توحيده بين الذرة والوعي الذاتي (عن طريق وضعها تحت شكل المعنى الباطني) وهكذا جاء حله للتناقضات التي تهددها في نظرية أبيقور مشكلات وزن وشكل وحجم الذرة . إن التساؤل عما إذا كان الجذب والطرد بين (الذرات لا يدمر حريتها) هو مسألة لا تلقى إلا عناية بسيطة . فالذرة وهي مجذوبة أو مطرودة من جانب (ذرة) أخرى ،إنها تنجذب وتنطرد(بذاتها) ، حيث أن الذرة لا تتمايز عن الأخرى . ومن ثم تظل مجبرة ذاتياً وحرة [١] .

إن الموقف النقدي الذي يشتغل به ماركس هنا وطوال كتاباته الأولى هو نقد هيغلي صراحة بل هو نقد متعسف عدواني . إن فهم العالم يعني رؤية مبدئه النشط والتقاط المفهوم وهو يعمل جدلياً خلال الأشياء نحو تناغم أقصى يمثل ما هو حقيقي حقاً وهو يبرز إلى الوجود التجربي . ورؤية هـذا ـ عند

---

(١) إن الخطوط العريضة الموجزة بالضرورة هنا لرسالة ماركس في الدكتوراه إنما تؤكد موقفه الفلسفي أكثر مما تبرز شعوره المعادي للدين الذي حاولت أن تدعمه والذي جرى التعبير عنه بشكل قوي في تصدير ماركس (البروميثيوس) حيث نجد أن أولئك الذين يتمردون ضد الآلهة يعاملون على أنهم الأبطال الحقيقيون للفسلفة . وللحصول على ملخص بالانجليزية لرسالة الدكتوراه انظر : هـ. ن. آدمز : « كارل ماركس في كتاباته الأولى » ص ٢٢ - ٤١

ماركس وكذلك عند هيغل ـ يعني قهر الصراع الظاهري بين ما هو قائم وما ينبغي أن يكون ، رؤيتها وهما يتصالحان في العقلاني الذي سيظهر ، العقلاني الذي سيقيم الحرية الحقيقية والتناغم الدائم .

من الواضح إذن أن الفلسفة عند ماركس الشاب ـ كما هي عند هيغل ـ هي دراسة معيارية ، وأن فكرة (العقلاني) تزودهما بغاية خلقية كما هي تاريخية . ولقد أصبح عندهما معاً معيار الأخلاقية في الوقت نفسه مما هو خلقي أو خيّر بشكل مطلق . وهذه المعايير هي – كما رأينا – الحرية والتناغم . الحرية عند ماركس – كما هي عند هيغل – تعني الجبر الذاتي بما يتفق مع مكون الانسان الباطني ؛ لا تعني التحدد من الخارج ، لعلاقات الانسان بالأشياء الأخرى بل تتحدد بالمبدأ المنطقي لتطور الإنسان. ويعني التناغم فوق كل شيء غيبة التناقض الباطني بذلك المعنى الهيغلي الغريب للتناقض الذي يخلطه بالاستبعاد ويعامله على أنه صفة للأشياء الموجودة – الناقصة – ، ومن ثم يرى أن تناقضين قد يكونان (جزئياً) صحيحين وموجودين . ولما كان التناقض يؤخذ على أنه الأساس الضروري للتغير التاريخي ، فإن المتناغم الحق هو أيضاً الدائم ، الديمومة المطلقة . إن التناقض يقدم ما هو حقيقي حقاً ضد الشيء التابع الموجود (مجرد) وجود والذي – بسبب تبعيته – ليس هو نفسه . أن تكون مجبراً ذاتياً حقاً ومتحرراً من التناقض هو أن تكون حقيقياً حقاً وخيراً حقاً[1]. وعرض التبعية (التحددية من الخارج) والانقسام والتقلقل و (التناقض الذاتي) هو قصور ، هو شر بمعنى انه يرى الشر كمجرد مظهر سلبي أحادي الجانب أكثر منه صفة موجبة . والصراع بين الخير والشر عند كل من ماركس وهيغل ليس مما لا يقبل التصالح أو يظل للأبد – فالشر هو ببساطة ما هو جزئي ، هو أحادية جانب

---

١ – يقتبس ماركس عن أرسطو محبذاً في رسالته فيقول: « ما هو موجود على أنه الأحسن لا حاجة له للفعل ، فهو نفسه غاية » وهذه العبارة مثل آلهة الإغريق والفن التشكيلي الاغريقي تعبر عن الحرية غير المقيدة ، حرية الذات في تناولها وتعاملها مع الأشياء .

يجري التقاطها وحلها في التقدم الحتمي نحو العقلاني .

وهناك اختلافات هامة معينة بين ماركس وهيغل حتى في وقت إتمام ماركس لرسالته في الدكتوراه . لقد رأى هيغل وماركس التفكير على أنه ماهية لا على أنه علاقة ، غير أن التفكير في مذهب هيغل في التفكير في الأشياء وفي تناوله للفكرة المطلقة على أنها تلك التي تحتوي كل تجلياتها الاجتماعية و (الطبيعية) - التفكير عند هيغل يفقد طابعه الإنساني الخاص وتصبح الفكرة المطلقة قوة غير إنسانية غير شخصية . أما ماركس من جهـــة أخرى فهو يتبع الهيغليين اليساريين في التوحيد بين الفكر والوعي الذاتي (الإنساني) ، بين القوة المحركة للتاريخ والروح أو الماهية (الإنسانية) الخاصة . وسوف نرى فيما بعد كيف أن ماركس في تطوره يرفض الفكرة المطلقة اللاإنسانية باعتبارها شيئاً غريباً على الإنسانية والإنسان ويعد تجلياتها الاجتماعية المزعومة (أي الدولة العقلانيـــة وأجهزتها عند هيغل) محاولات لتشييد مؤسسات اجتماعية تسلطية شموليـــة « تهيمن عليها روح ليست ذاتها » . وهذا أيضاً هو السبب الذي يجعل ماركس يأخذ المعيار الهيغلي للعقلانية بقيمته المباشرة ويستخدمه بالفعل ضد البناء المعقد للحقوق والواجبات عند هيغل . وبالمثل فإن ماركس يرفض فكرة هيغل عن الفلسفة على أنها التحليل السلبي لتقدم الفكرة بعد وقوع الحادثة . كتب هيغل في عبارة شهيرة في تصدير لكتابه « فلسفة الحق » : « إن بومة منيرفا لا تفرد جناحيها إلا مع الغسق » . ومن جهة أخرى نجد أن ماركس الذي يوحد القوة المحركة للتاريخ بالوعي الذاتي (الإنساني) قد استطاع أن يرى الفلسفة على أنهـا النشاط النقدي لذلك الوعي وأن يراها هي نفسها جزءاً من القوة المحركة . وعلى أية حال ، فعندما كتب ماركس رسالته في الدكتوراه كانت الفلسفة هي القوة التي تستطيع أن تغير العالم وليست مجرد سجل لتغيراته .

إن رفض ماركس لمحاولة هيغل أن يباعـــد ما بين التحقق الذاتي الباطني المحايد والضرورة الخارجية له نتيجة هامة أساساً « إنه يكشف ويبرز بوضوح أكثر اللحن المستمد من روسو وكانت والموجود عند هيغل ، إنه يبرز التأكيـد

على الحرية على أنها الجبر الذاتي والتأكيد على الإرادة الحرة على أنها الإرادة الكلية المصطبغة بصبغة كلية . بالنسبة لماركس الشاب ، هدف التاريخ الإنساني هو المجتمع الحر - المملكة الكلية للغايات - ويجري الحكم على الناس والمؤسسات بالمعيار الكانتي للنزعة الكلية مع التأكيد بشدة على الجبر الذاتي وحذف مفهوم الواجب كلية . بالطبع لقد اعتقد ماركس أن «الثنائية الكانتية - كما أوضح هيغل - يجب قهرها » إن ثنائية عالم الباطن وعالم الظاهر ، ثنائية العقل التأملي والعقل العملي ، ثنائية الواجب والرغبة ، سوف تختفي في الإنسان (الإنساني حقاً) والمجتمع (الإنساني الحقيقي) . ولكن ماركس يعتقد بأن الثنائية على وشك أن تُقهر - فالمجتمع العقلاني يحلق بأجنحته على مسرح التاريخ . ولم يوجه ماركس عناية شديدة إلى العملية الجدلية التي ستظهر هذا المجتمع العقلاني إلى حيز الوجود إلا عند نهاية عام ١٨٤٣ عندما ذبلت ثقته من مجيء المجتمع العقلاني بشكل مباشر ودون عون . وقبل هذا ، لم يكن مهتماً بتتبع التقدم التاريخي خلال نجاح أشكاله الجزئية . لقد كان المجتمع المدني في المتناول على وشك الظهور - ولم تكن هناك ضرورة لدراسة تناقضات الوجود التجريبي . كل ما نحتاج إليه لكي نفعله - وكل ما فعله ماركس في عامه الأول من الكتابة السياسية - هو التمسك بالعقلاني الحق إزاء التجريبي ومراقبة الأخير وهو يتحلل . وهذا هو السبب في أن ماركس في مؤلفاته الأولى استطاع أن يتمسك بالأخلاقيات الموضوعية والقانون الطبيعي للإنسان الحر والمجتمع الحر ضد غدر الدولة البروسية وامتيازها.

الفصل الثاني

الفرد الحر

لا تترك المؤلفات الاولى لكارل ماركس شكاً في أن ماركس الشاب استخدم معياره في الحرية والتناغم ليقيم « مبادىء » خلقية وأخلاقية موضوعية تكون حقيقية بشكل أبدي ومتبادل . وهكذا في «ملاحظات عن آخر تعليمات الدولة البروسية للرقباء » (وهو مقال نشره ماركس في صحيفة « أنيكدوتا » وكتبه في كانون الثاني – شباط عام ١٨٤٢) يلاحظ ماركس أن التعليمات قد أحلت الكلمات (الذوق واللياقة واللباقة الخارجية) محل كلمات (الأخلاقيات واللباقات الرقيقة) في القانون الأصلي . كتب ماركس : « نحن نرى كيف أن الأخلاقيات كأخلاقيات ، كمبدأ للعالم ، والتي تطيع قوانينها ، تختفي ، ويكون لدينا محل طبيعتها الجوهرية مظهر خارجي ، زخرفة يفرضها البوليس ، حلية إقناعية » (المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الأول ، الجزء الأول ، ص ١٦١) غير أن الأخلاقيات الموضوعية لا تختفي عند ماركس ولا يمكن استبعاد تفسيرها . فهو بعد أن يناقش كون الرقابة شراً في جميع جوانبها يقول مستخلصاً : « ما هو سيىء بصفة عامة يظل سيئاً ولا يهم الشخص الذي هو حامل للسوء ، سواء كان ناقداً خاصاً أو موظفاً حكومياً . في الحالة الثانية وحدها يلقى السوء تدعيماً من السلطة ويُنظر إليه من أعلى على أنه ضروري لكي يحقق الخير من أسفل » (المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الأول ،

الجزء الأول، ص ١٦٥) وليس هذا عند ماركس عذراً . وقد كتب في «صحيفة الراين » مقالات عن مجادلات حول حرية الصحافة في « الديت السادس لإقليم الراين » جاء فيها : « لقد أظهرنا أن قانون الصحافة هو حق وأن قانون الرقابة خطأ . وعلى أية حال فإن الرقابة نفسها تسلم بأن الرقابة ليست غاية في ذاتها وأنها ليست خيراً في ذاتها ولهذا فهي تقوم على مبدأ : (الغاية تقدس الوسيلة) . لكن الغاية التي تفرض وسيلة غير مقدسة ليست غاية مقدسة » (المؤلفات الكاملة، القسم الأول ، المجلد الأول ، الجزء الأول ، ص ٢١١) ومرة أخرى ، عندما يقول ممثل الفرسان في الديت إن كل الناس غير كاملين ويحتاجون إلى دليل وتربية فإن ماركس يصرّ على أننا لا نستطيع أن نتخلى عن المعايير الموضوعية لا لشيء سوى الزعم بأن الأشياء غير كاملة : « إذا كانت كل الأشياء الإنسانية – إذن – غير كاملة بسبب وجودها عينه، فهل لهذا نخلط كل شيء معاً ونبجّل كل شيء سواء كان الخير أو السيىء ، سواء كان الحقيقة أو الأكذوبة ؟ » (المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الأول ، الجزء الأول ، ص ٢٠١) .

عند ماركس ، تصدر التفرقة الموضوعية بين الخير والسيىء من التفرقة الموضوعية بين الجبر الذاتي والتبعية . إن ماركس في تعليقه على تعليمات الرقابة البروسية يميز بشكل توكيدي الأخلاقيات الحقة عن الأخلاقيات الزائفة الشريرة للدين : « تقوم الأخلاقيات على ذاتية الروح الإنسانية ويقوم الدين على أخروية الروح الإنسانية » (المؤلفات الكاملة ، القسم الأول، المجلد الأول، الجزء الأول ، ص ١٦١) ومرة أخرى يقول في « صحيفة الراين » وهو يناقش حرية الصحافة والرقابة :

> « من وجهة نظر الفكرة ، بدهي أن حرية الصحافة لها تبرير مخالف عن تبرير الرقابة طالما أنها هي نفسها شكل للفكرة، شكل للحرية ، خير موضوعي، على حين أن الرقابة هي شكل من أشكال القيد، هي إشكال النظرة الكلية للمظهر ضد النظرة الكلية للماهية . إنها مجرد شيء سلبي بطبعها » .

(المؤلفات الكاملة، القسم الأول، المجلد الأول، الجزء الأول، ص ٢٠١)

والتوحيد بين الجبر الذاتي والخير يأتي بشكل لا يزال أقوى بعد هذا بقليل في المقالة نفسها :

« تظل الصحافة المراقبة شيئاً سيئاً حتى لو أدت الى نتائج طيبة، لأن هذه النتائج لا تكون طيبة إلا إذا مثلت الصحافة الحرة داخل الصحافة المراقبة ، وطالما أن جزءاً من طبعها ليس نتاج الصحافة المراقبة . والصحافة الحرة تظل طيبة حتى لو أدت الى نتائج سيئة لأن هذه النتائج الأخيرة هي مروق عن طبيعة الصحافة الحرة . إن الخصي يظل رجلاً سيئاً حتى لو كان له صوت طيب . والطبيعة تظل خيرة حتى لو أنتجت سقطاً » .

(المؤلفات الكاملة، القسم الأول، المجلد الأول، الجزء الأول، ص ٢٠٥)

ومرة أخرى عندما يرفض ماركس الرأي القائل بأن حرية الصحافة يمكن الدفاع عنها كحالة من حالات الحرية لممارسة مهنة :

« إن حرية ممارسة مهنة ما هي بالضبط حرية ممارسة مهنة وليس أية حرية أخرى ، لأنه فيها نجد أن طبيعة الحرفة تتخذ شكلاً لا قلاقل فيه بسبب قوانينها الباطنية للحياة ؛ إن حرية الحاكم هي حرية الحاكم إذا سارت الحاكم على قواعدها في القانون لا على قواعد مجال آخر، الدين مثلاً. إن كل مجال نوعي للحرية هو حرية مجال نوعي تماماً كما أن كل طريقة معينة للحياة هي الطبيعة المعينة لطرق المعيشة .

(المؤلفات الكاملة، القسم الأول، المجلد الأول، الجزء الأول، ص ٢٢١)

إذن عند ماركس، كما هو عند اسبينوزا ، « الفعل بشكل مطلق إطاعة للفضيلة ليس شيئاً سوى الفعل وفق قوانين طبيعة الإنسان »[1]. وتماماً كما أن

---

١ ــ اسبينوزا : « فلسفة الأخلاق » القسم الخامس ، برهان القضية ٢٤ (ص ٢٠٧) في ملاحظات ماركس الأولية لرسالته في الدكتوراه حيث يرد ذكر أكثر الفلاسفة كثافة : أرسطو واسبينوزا وهيغل ، يتضح المدى الذي هو منجذب فيه إلى آراء اسبينوزا الأخلاقية .

اسبينوزا جبري ، فإن ماركس يرى بحق ان نظرية ما للحرية لا يمكن إقامتها بشكل متناسق على أساس عدم التحددية ، ولم يكن هناك تصور أبعد عن تفكيره وهو يكتب عن الأخلاقية عن « حرية الإرادة » المطلقة غير المقيدة . إن الحرية تميز الإنسان – السيد الممكن على بيئته – عن الحيوان - العبد بالضرورة لبيئته . وهكذا يرفض ماركس باحتقار في الملاحظات البدئية لرسالته في الدكتوراه تناول بلوتارخ للخوف مما هو إلهي كوسيلة لتحسين الجور: « في الخوف ، الخوف الذي لا تمايز فيه ، يُعامَل الانسان كحيوان ، ثم في الحيوان لا يهم إطلاقاً كيف يظل مقيداً . فإذا لم يجعل الفيلسوف العار الأكبر النظر الى الإنسان على أنه حيوان، إذن فلن يقدر له أن يفهم شيئاً على الاطلاق. » (المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الأول ، الجزء الأول ، ص ١١٤) فعند ماركس « الحرية هي ماهية الانسان بشكل شامل حتى أن خصومها يجعلونها واقعية حتى وهم يكافحون ضد حقيقتها ... لا يوجد إنسان يقاتل ضد الحرية ، على الأقصى إنه يقاتل ضد حرية الآخرين » (مناقشة حرية الصحافة ، المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الأول ، الجزء الأول ، ص ٢٠٢) .

فإذا كان إيمان ماركس بالحرية مختلطاً الى حد كبير بالفلسفة الهيغلية والجو الثقافي آنذاك، فإن هذا الإيمان يتقوى بشكل كبير من طبيعته الممتازة – اهتمامه النيتشوي بالكرامة التي يراها في الاستقلال والتسيد على الأشياء [1] . وينفجر هذا الجهد وسط المثالية العليا لمقالته « تأملات شاب في اختياره رسالة حياته »:

> « الكرامة هي ما يرفع الانسان الى الذروة ، إنها ما يعطي
> أعماله وكل مساعيه نبالة راقية ، والتي تتركه دون ما ضعف ،
> حائزاً على إعجاب الكثرة ومرتفعاً فوقها . الكرامة لا تستطيع
> – على أية حال – إلا أن تكون ذلك الموقف الذي لا نظهر فيه

---

١ – أنظر اوجين كامنكا : « تعميد كارل ماركس » في « هيبرت جورنال » المجلد ٥٦ (١٩٥٨) ص ٣٤٠ - ٣٥١ وخاصة ٣٤٤ - ٣٤٥ .

على أننا أدوات خانعة ، بل هي الموضع الذي فيه نخلق باستقلال داخل دائرتنا » .

(المؤلفات الكاملة، القسم الأول، المجلد الأول، الجزء الثاني، ص ١٦٦)

هذه هي الخاصية النفسية أيضاً التي تجعل فقراته مشتعلة على نحو الفقرة التالية في مجادلاته حول حرية الصحافة :

« إن دولة ما ، مثل أثينا القديمة ، تعامل لاعقي الأحذية والطفيليين والمتزلفين على أنهم شواذ على المستوى العام للعقل ، على أنهم أغبياء ، هي دولة الاستقلال والحكم الذاتي . إن شعباً ما، مثل كل شعوب أفضل العصور، يطلب حق التفكير وقول الحق في محكمة الأغبياء لا يمكن إلا أن يكون شعباً تابعاً بدون ذاتية » .

(المؤلفات الكاملة، القسم الأول، المجلد الأول، الجزء الأول، ص ١٨٤)

مراراً عديدة ونحن نجد استقلاله العنيف والتزامه الخلقي بالحرية ينفجران في فقرات تبتدىء متناثرة في عمله الطويل بعد أن كف عن أن يكون هيغلياً يسارياً ، بعد أن كف عن المناداة بأخلاقية عقلانية واستدار من الفلسفة الى «عمله العلمي» . كتب غاضباً في الصحيفة الألمانية البروكسلية في عام ١٨٤٧[1] : « المبادىء الاجتماعية للمسيحية تبشر بالجبن واحتقار الذات والحطة والخنوع والمسكنة ، بالاختصار انها تبشر بكل صفات « النذل » ، والبروليتاريا التي لا تريد أن تعامَل على أنها « نذل » تريد شجاعتها ووعيها بالذات ، وكبرياءها واستقلالها أكثر مما تريد خبزها » . وبعد ست سنوات كتب ماركس في « نيويورك ديلي تريبيون »[2] عن مجتمعات القرية في الهند » .

---

١ — « شيوعية رينشر بوباشتر » (١٢ أيلول ١٨٤٧) (المؤلفات الكاملة ، القسم الأول، المجلد السادس ، ص ٢٧٨ .

٢ — « الحكم البريطاني في الهند » نشر في ٢٥ حزيران ١٨٥٣ ، وأعيد نشره ص ٣٨٣ - ٣٨٤ في « ماركس وانغلز حول بريطانيا » .

« علينا ألا ننسى أن هذه المجتمعات الصغيرة قد دنست بالفروق القبلية والعبودية وأنها أخضعت الانسان للظروف الخارجية بدل رفع الانسان ليكون سيد الظروف ، وأنها حولت الدولة الاجتماعية المتطورة ذاتياً الى مصير طبيعي لا يتغير أبداً ، ومن ثم تسببت في العبادة الوحشية للطبيعة عارضة انحطاطها في كون الإنسان ، سيد الطبيعة ، قد سقط راكعاً على قدميه وهو يعبد القرد Kanuman والبقرة Sabbala » .

وبعد هذا بعشرين عاماً ، عندما سألته إحدى بناته استفساراً فيكتوريا تسأله أن يبين الرذيلة التي يكن لها أكبر احتقار ، كتب يقول : « الخنوع »[1].

إذن باسم الانسان المجبر ذاتياً نبذ ماركس الدولة البوليسية البروسية القامعة . وباسم الانسان الحر أصبح في أخريات عام ١٨٤٣ اشتراكياً وانضم الى روغ وباكونين في إصدار صحيفة «الحولية الألمانية الفرنسية» في عام ١٨٤٤. ولقد تحدث روغ باسمهم جميعاً عندما كتب الى ماركس في «رسائل عام ١٨٤٣» المنشورة في « الحولية » : « إنني أسمي الثورة قلب القلوب جميعاً ورفع الرؤوس جميعاً باسم شرف الانسان الحر ، والدولة الحرة التي لا تخضع لسيد ما ، لكنها هي نفسها وجود عام لا تخضع إلا لنفسها » (المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الأول ، الجزء الأل ، ص ٥٥٨) وتحدث باكونين أيضاً عن « الدولة ، التي مبدأها الآن هو الإنسان الحقيقي بشكل نهائي » (المرجع المذكور ص ٥٦٦) على حين أن ماركس يعلن بالضبط تلك المبادىء التي سبق لنا أن رأيناها في عمله المبكر :

« إن نقد الدين ينتهي بأن يعلمنا أن « الإنسان هو أسمى وجود للإنسان » ، إنه ينتهي مثلاً بالآمر المطلق للإطاحة بكل الظروف التي ينحط فيها الإنسان ويتدنى ويضطر الى الخنوع ، الظروف التي

---

١ ـ الحادثة يرويها ا. هـ. كار في كتابه « كارل ماركس دراسة في التعصب » ص ٧ .

لا يمكن تصويرها على نحو أفضل من الصيحة التي أطلقها الفرنسيون عند سماعهم بالضريبة التي فرضت على الكلاب: يا للكلاب المسكينة! إنهم يريدون أن يعاملوك كالناس!»

(نحو نقد فلسفة الحق لهيغل[1]، المقدمة، المؤلفات الكاملة، القسم الأول، المجلد الأول، الجزء الأول، ص ٦١٤ – ٦١٥)

يجب أن تتيقظ من جديد حرية الانسان وتقديره الذاتي في قلب أولئك الناس. وهذا الشعور وحده الذي اختفى من العالم مع الاغريق ومع ضبابيات السماء الزرقاء مع المسيحية، يمكن أن يجعل مرة أخرى من المجتمع رفقة الناس الذين يعملون من أجل أسمى أغراضهم، من أجل دولة ديمقراطية»

(رسائل ١٨٤٣، المؤلفات الكاملة، القسم الأول، المجلد الأول، الجزء الأول، ص ٥٦١)

وكان على ماركس أن يناضل لأربعين عاماً تلت من عمره من أجل الظروف الاجتماعية التي ستنتج الإنسان الحر. وفي عنف النضال لم يعد ثانية يسأل ما المقصود بـ «مملكة الحرية». فهو يعتقد أن هذه المشكلة قد حلها قبل أن يبدأ النضال. ومن عام ١٨٤٤ فصاعداً، ما كان اهتمام ماركس الأولي بطبيعة الحرية بل بالتطورات التي بها يمكن أن تظهر وتتحقق.

وفي مؤلفاته الأولى، لم تكن هذه المشكلة تشغل بعد عقله بالمرة. (فظروف الرقابة التي اشتغل في ظلها قد ساعدت دون شك على إبعاده عنها) إنه مهتم، ضد ما يعتقد أنه الظروف الانحلالية للخنوع من حوله، بالأخذ بالأخلاقيات الإنسانية الحقة، بالقانون والمجتمع. وسوف نبحث الآن تصوره عن المجتمع.

١ – سأشير إليها على أنها النقد الثاني لهيغل.

الفصل الثالث

القانون الطبيعي للحرية

ليس هناك [1] ما يدعو الى الدهشة إذا كان كارل ماركس قد بدأ نشاطه السياسي باستصواب القانون الطبيعي . لقد رأينا من قبل قوة عقلانية ماركس . لقد استمع في برلين إلى محاضرات عن التشريع ألقاها غانز Gans الخصم الهيغلي لسافيني Saviny ونجده ولما يتخرج بعد يضع خطة لكتاب ضخم يعرض فيه الأسس العقلانية للتشريع — وهو مشروع تخلى عنه بمجرد أن أدرك أن خطته تعتمد على فصل ما ينبغي أن يكون عن ما هو قائم [2] . ومن ثم فقد كتب ماركس بمجرد التخرج إلى صحيفة « الراين » هجوماً عنيفاً على المدرسة التاريخية في الشريعة وعلى الأخلاق [3] عن هوغو Hogo الذي عدّه ماركس مؤسسها

---

(١) أجزاء من هذا الفصل مأخوذة مباشرة من مقال « تحليل ماركس للقانون » تأليف أليس إره سون ومايوجين كامنكا مع استئذان المؤلفة المشتركة في المقال . عن « الصحيفة الهندية للفلسفة » المجلد الأول (١٩٥٩) ص ١٧ - ٣٨ وخاصة ص ٢٣ — ٣٠

(٢) يصف ماركس — وكان ساعتها في التاسعة عشرة من عمره ـ المشروع ذا المصير السيىء ودواعيه للتخلي عنه في خطاب بعث به إلى أبيه في ١٠ تشرين الثاني ١٨٣٧ (المؤلفات الكاملة، القسم الاول ، المجلد الاول ، الجزء الثاني ، ص ٢١٣ - ٢٢١) .

(٣) مع الاشارة خاصة لتعدد الزوجات . انظر المؤلفات الكاملة ، القسم الاول ، المجلد الاول ، الجزء الأول ، ص ٢٥١ — ٢٥٩

الحقيقي . إن إصرار ماركس واضح في قوله بأن تناول القانون باعتباره تعبيراً عن النمو العضوي صادق تماماً بالنسبة لمجتمع يعني التخلي عن جميع المعايير التشريعية وتناول أي شيء يحدث على أنه حق من الناحية الشرعية والخلقية . القانون عند ماركس هو العقل Reason – وليس العقل عنده ملكة مجردة خارج التاريخ ، بل هو العرض العقلاني للقواعد الضرورية القائمة في الطبيعة عينها لأوجه النشاط التي يعنى بها القانون . كتب ماركس بثقة وهو يناقش مشروع قانون جديد للطلاق في بروسيا [1] .

« يجب على المشرع أن يعتبر نفسه عالماً . إنه لا (يصنع)القوانين ، إنه لا يخترعها ، كل ما هنالك أنه يصوغها ، إنه يعرب عن القوانين الباطنية للعلاقات الروحية باعتبارها قوانين موضوعية واعية » .

(المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الأول ، الجزء الأول ، ص ٣١٨)

هذه هي النظرة التي مكّنت ماركس بعد هذا بقليل – في النقد الأول لهيغل – أن يدلي بجواب قصير على النقيضة التي أقلقت هيغل«إن المشرّع يستمد سلطته من دستور هو نفسه من خلق المشرعين . قال ماركس : « إن القوة التشريعية لا تصنع القانون ، كل ما هنالك أنها تكشفه وتصوغه » (المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الأول ، الجزء الأول ، ص ٤٦٨) .

إن عملية (اكتشاف) القانون الطبيعي العقلاني ليست عملية كان ماركس قادراً على وصفها بجلاء . كما في الأخلاقية حاله في القانون ، نجد أن موقفه يحدد ما ليس خلقياً أو تشريعياً حقاً بشكل أسهل من تحديد ما هو قائم . وهناك حديث أكثر غموضاً عن (المفاهيم) – (مفهوم) الصحافة (الذي يؤخذ منطقياً

---

(١) نشرت في « صحيفة الراية » في كانون الأول ١٨٤٢ وللحصول على ترجمة انجليزية كاملة لهذه المقالة وبعض التعليقات عليها انظر «أليس تاين إره سون ومايوجين كامنكا :«كارل ماركس حول قانون الزواج والطلاق – نص وتعليق » مجلة quadrant العدد ١٥ (شتاء ١٩٦٧) ص ١٧ - ٢٩

ليعني استبعاد الرقابة) ، (مفهوم) الخدمة العامة ، (مفهوم) الزواج . وهذه المفاهيم مفروض في القواعد الموضوعية للقانون أن تتدفق بضرورة منطقية . وأكثر محاولات ماركس خطورة في معالجة عينية هي الموجودة في مقالته عن الطلاق . يذهب إلى أن الزواج هو (وفق مفهوم الزواج) مما لا يمكن حله — غير أن بعض العلاقات الإنسانية لا تعود تتفق مع (مفهومها) أي لا تعود زيجات . ولهذا يمكن للدولة أن تحلها بالقانون ، ولكن هذا لا يحدث إلا لأنها قد حلت في الواقع من قبل :

« إن فصم علاقة الزواج ليست سوى إعلان : هذه الزيجة هي زيجة (ميتة أو منتهية) والتي ليس وجودها سوى أحبولة وخداع. من الواضح بالطبع أنه لا الإرادة الهوائية للمشرّع ولا الإرادة الهوائية للشخص الخاص ، بل (ماهية المسألة) فحسب هي التي تستطيع أن تقرر ما إذا كانت الزيجة ميتة أم لا ، فمن المعروف تماماً أن إعلاناً بالوفاة إنما يتوقف على حقائق الحالة لا على (رغبات) الطرفين المعنيين . ولكن إذا كان في الموت (الفيزيائي) نطالب ببراهين دقيقة لا تخطىء ، أفلا ينبغي على المشروع ألا يضع (الموت الخلقي) إلا بعد أشد الأعراض ثباتاً ؟ ».

(المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الأول ، الجزء الأول ، ص ٣١٩)

فما هي هذه (الأعراض الثابتة) ، وكيف نستنبطها منطقياً من (مفهوم) الزواج أو كيف ندافع عن أي معيار خاص ضد أولئك الذين يرفضونه ، فهي مسائل لم يستطع ماركس أن يدلنا عليها . فهو واع بالعجز والقصور ، إنما يرتد إلى أقوال عامة غامضة :

« إن (الضمان) بأن (الشروط) التي تحتها لا يعود (وجود) العلاقة الخلقية متمشياً مع (ماهيتها) سيتم وضعه بحق وفقاً لحالة المعرفة والرأي العام بدون تصورات سابقة ، وهذا لا يوجد

إلا عندما يكون القانون هو التعبير الواعي عن إرادة الناس ويخلقه الناس ويكون مع الناس » .

(المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الأول ، الجزء الأول ، ص ٣١٩)

إن ماركس يشتغل أساساً مع الإرادة العامة – العامة حقاً وذات الإمكانية العامة بشكل حقيقي – عند روسّو وكانت . فبرغم الحديث عن المفاهيم والمجالات النوعية ، يصبح كل من القانون والزواج مجرد تعبيرين عن الماهية الإنسانية وإرادتها العامة المزعومة. هذا في الحقيقة هو موقف ماركس الرئيسي:

« حيث يكون القانون قانوناً حقيقياً أي حيث أنه وجود الحرية ، فإنه الوجود الحقيقي لحرية الإنسان . لهذا فإن القوانين لا تستطيع أن تجمّد أفعال الإنسان ، لأنها القواعد الباطنية لحياة نشاطه نفسه ، إنها الصور العاكسة الواعية لحياته. ومن هنا فإن القانون يتراجع أمام حياة الإنسان كحياة للحرية ؛ وعندما تظهر أفعاله الواقعية أنه كف عن إطاعة القانون الطبيعي للحرية – عندئذ فقط ترغمه الدولة بالفعل على أن يكون حراً .

(مجادلات حول حرية الصحافة ، المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الأول ، الجزء الأول ، ص ٢١٠)

إن التأكيد الظاهر للبنود الموضوعية للقانون الطبيعي قاصر على المؤلفات الأولى لماركس . فنحن لا نلتقي بها مرة أخرى . لكن نظرته الرئيسية القائلة بأن « القانون الحقيقي » هو الحرية ، الوعي الخلقي الباطني للإنسان حقاً ذي الجبر الذاتي بشكل حقيقي ، تظل هذه النظرة في قلب عقيدته الناضجة الخاصة بالإطاحة بالدولة وكذلك في قلب مذهبه الشيوعي الرسمي من أن القانون في ظل الشيوعية سيتم الإطاحة به على أن يحل محله الوعي الخلقي الباطني للمواطن الشيوعي [1].

---

(١) بالنسبه للتأكيدات الجديدة لهذه النظرة ارجع إلى ا. ي. فيشنسكي : « قانون الدولة =

وكذلك إصراره على أن الإنسان يجب أن يطيع بما يحدده من الخارج مهما يكن هذا الشيء . وهذا هو السبب الذي يدعو ماركس إلى أن يرفض كليّةً إدماج التصورات الدينية في القانون ، والسبب الذي يدعوه إلى رفض المشرع الذي « لا يأخذ في الاعتبار الأخلاقيات الإنسانية ، بل يأخذ بالقداسة الروحية على أنها ماهية الزواج ، وهكذا يحل محل الجبر الذاتي جبراً من أعلى . ويحل محل الإلهام الطبيعي الباطني جزاء علوياً، ويحل محل الخضوع الولائي لطبيعة العلاقة إضاعة سلبية للمعتقد »[1] . وكما رأينا ، أصرّ ماركس طوال حياته على أن الدين ، بسعيه إلى جعل الإنسان خاضعاً للأوهام التي يخلقها الإنسان نفسه، يحول الإنسان الحر والمجبر ذاتياً إلى حيوان منحط محدد من الخارج . وقد ناقش ماركس بعد هذا بعامين في « العائلة المقدسة » نظرية العقوبة الخاصة بالتولّد الخلقي التي حاول يوجين سو Eugene Sue أن يبرزها بشكل أنموذجي في روايته « أسرار باريس » ويكرر هذه النظرة مراراً عدة . وفي رأي ماركس أن كل شخصية من شخصيات سو تندفع خلال التجدد الخلقي إنما تصبح رجلاً (أو امرأة) أقل بالمعنى الخلقي . فكل (مجرم) ملىء أصلاً بالحيوية ، يصبح تابعاً ، أو ينزل، يُسرق من ألمعياته أو ألمعياتها، ويقع فريسة للكرب والخضوع:

« كما أن رودلف (المجدِّد الخلقي) يقتل (الزهرة ماري) بأن يسلمها إلى كاهن وإلى وعي بالخطيئة ، وكما أنه يقتل(كورنييه) بأن يسلبه استقلاله الإنساني ويحط من شأنه إلى أن يصبح كلباً من نوع البولدوغ ، فكذلك يقتل زعيم العصابة بأن يسمل عينيه حتى

= السوفيتية » ص ٥٢ ، ٤ ب . ا. شاريا Nekororgkh Voprosdkh Kommunisticheskoi Moralia ص ٨٨ ؛
ا. شيشخين Osnovy Kommunisticheskoi Morali ص ٣٨

(١) ملاحظة ماركس الافتتاحية (١٨٤٢) لمقال آخر عن الطلاق (المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الاول ، الجزء الاول ، ص ٣١٥)

يستطيع أن يتعلم كيف (يتضرع) »[١] .

إن نظرية ماركس الخاصة بالعقوبة والتجدد إنما تقوم – بعدل – على إيمانه بالمجتمع الإنساني الحق للإنسان المجبر ذاتياً بشكل حقيقي. لقد وضع ماركس مقابل ما يعتبرة مطلب هيغل الظاهري من أن المجرم يصبح قاضي جريمته – وضع مقابل هذا التحقق الأصيل لهذا المطلب في ظل الأحوال (الإنسانية) :

« يذهب هيغل إلى أن المجرم يجب – كعقوبة – ان يوقع الجزاء على نفسه . وقد طور غانز Gans هذه النظرية أكثر . ويعد هذا عند هيغل (القنـاع التأملي) Ius talonis القديم الذي طوره كانت على أنه النظرية التشريعية الوحيدة للعقوبة) . بما أن هيغل لم يجعل من الحكم الذاتي للمجرم سوى مجرد (فكرة) ، مجرد تفسير تأملي (لقانون العقوبات التجريبي الجـاري) ، ومن ثم فإنه يترك حالة تطبيقه على المراحل المتعاقبة لتطور الدولة ؛ أي أنـه يترك العقوبة كما هي . وهو في هذا بالضبط إنما يظهر نفسه أكثر نقداً من صداه الناقد . إن نظرية ما (للعقوبة) والتي ترى في الوقت نفسه في المجرم (الانسان) لا تستطيـع أن تفعل هذا إلا في (التجريد) في الخيال ، وبالضبط لأن (العقوبة) ، (القسْر) ، ضد السلوك (الانساني) . بجانب هذا سيكون من المستحيل تنفيذ هذا ، فإن التعسف الذاتي المحض سيحل محل القانون المجرد لأنه سيعتمد دوماً على الناس (الأمنـاء والوديعين) الرسميين أن يكيفوا العقوبة على فردانية المجرم . لقد اعترف أفلاطون بأن (القانون) يجب أن يكون أحادي الجانب وأن (يجرّد) make abstract الفرد . ومن جهة أخرى ، العقوبة في ظل الأحوال (الإنسانية) لن تكون (في الواقع) سوى جزاء يصدره المجرم على نفسه . لن تكون

---

(١) جميع العبارات المقتبسة هنا كتبها ماركس .

هناك محاولة لإغرائه بأن (العنف) (من الخارج) الذي ينفذه الآخرون هو عنف ينفذه على نفسه بنفسه . بل بالعكس ، سيرى في الناس (الآخرين) مخلصيه الطبيعيين من العقوبة التي أصدرها على نفسه . بقول آخر ، ستنقلب العلاقة رأساً على عقب » .

(المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الثالث ، ص ٣٥٦ ؛ وعن العائلة المقدسة ص ٢٣٨ - ٢٣٩)

لقد بدأ ماركس - كما رأينا - بتصور موضوعي للقانون العقلاني والقواعد التشريعية العقلانية التي تستطيع المحاكم أن تطبقها ويجب أن تطبقها . ، ومع هذا ، يكاد في فعل تقرير هذا التصور ، يجده يتفكك بين يديه . لأنه إذا كان القانون تعبيراً عن الحرية ، إذا كان على المجرم ألاّ يعاني أي عنف (من الخارج) إذن فإن القانون - في ظل الأحوال الانسانية الحقة - يجب بكل بساطة أن يختفي . وهذا - في الواقع - هو ما اعتقد ماركس الناضج أنه سيحدث . لقد كان قادراً على هذا لأنه رأى الحرية الحقة على أنها تتطلب بالضرورة المجتمع المتعاون الحق الإنساني الحق [1] .

---

(١) يرجع ماركس إلى مشكلة القانون والعقوبة في مناسبتين متتاليتين : في عرضه لكتاب بيوشيه عن الانتحار الذي كتبه لموسى هسّ في مجلة Gesellscha Frsspiegel في خطاب في النصف الأخير من عام ١٨٤٥ (المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الثالث ، ص ٣٩١ - ٤٠٧) وفي مقال نشر في « صحيفة New York Tribune » في ١٨٥٣ (موجودة بالفرنسية في ترجمة ماكسليان روبل في « كارل ماركس : مختارات من أجل فلسفة أخلاق اشتراكية ص ١١٧ - ١١٨) وقد عني في خطابه بأن يظهر عدم جدوى مناقشة ما إذا كان الانتحار نتاج الشجاعة أو الجبن وأنه نتاج أخلاقية تتحدث دوماً عن (الواجبات) الاجتماعية للانسان دون أن تذكر (حقوقه) الاجتماعية . والدرس الحقيقي الذي نستطيع أن نتعلمه من تفشي الانتحار واضح عند ماركس : « أي نوع من المجتمع هذا - في الحقيقه - حيث يجد الانسان عدة ملايين في أعمق وحدة وحيث يمكن للانسان أن يقهره اشتياق لا يقاوم لقتل النفس دون أن يكشف الجريمة أحد . ليس هذا المجتمع مجتمعاً ؛ إنه كما قال روسّو صحراء تسكنها الوحوش » (المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الثالث ، ص ٣٩٤) وفي -

. . . .

= المقال الثاني يرفض ماركس نظرية كانت وهيغل عن العقوبة باعتبارها في قناع فلسفي . إن قولهما بأن المجرم بإنكاره حقوق الآخرين إنما يستنزل على نفسه الانكار الذي يأخذ به — هذا القول إنما يتناوله كما لو كان موجوداً يستحق الاحترام . إن هذا القول إنما يتناول المسألة كلها (بشكل تجريدي) ؛ إنها لا تأخذ إلا (الارادة الحرة) للمجرم وانتهاك الحقوق بصفة عامة ؛ إنها لا تبحث دوافع وإغراءات المجرم كإنسان نوعي في موقف اجتماعي عيني . والخلاصة هي نفس ما توصل إليه في عرض كتاب بيوشيه : « العقوبة هي في أعماقها ليست سوى دفاع المجتمع عن نفسه ضد كل انتهاكات أحوال وجوده . كم يكون شقاء المجتمع الذي ليس لديه وسيلة أخرى للدفاع عن نفسه سوى الجلاد » (عن أكتون : « وهم حقبة ص ٢١٠ - ٢١١) وماركس ، كما لاحظ عديد من النقاد ، يبدو أنه يأخذ بأن كل مجرم من نوع مدفوع للجريمة إما بسبب الضرورة الاقتصادية أو (شعور إنساني حقيقي) بالاحتجاج ضد ضغوط المجتمع الطبقي . ومن ثم ، على هذا الأساس ، يستطيع مرة أخرى أن يؤمن بأن القانون والجريمة سينمحيان عندما تختفي الضرورة الاقتصادية والضغوط الطبقية .

الفصل الرابع

المجتمع (الانساني الحقيقي)

لا نجد في أي موضع من مجادلات ماركس الأولى عن الأخلاقيات العقلانية والقانون العقلاني أنه يتناول هذه المسائل على أنها (وسيلة) ، على أنها مبادىء للسلوك مقصود بها أن تؤكد إنتاج (الخير) الأقصى الممكن في أي موقف . لم يكن ماركس مهتماً بالمشكلات (الخلقيـة) للفرد المواجه بمواقف (شريرة) موروثة ، مواَجه بأحوال يجب أن يعاني فيها شخص ما وتتعرض فيها رغباته للاعتراض عليها وتجري الهيمنة عليها ويتم كبحها . إن خوف بيرك Burke من أن النيات الخلقيـــة القوية في الحياة السياسية يمكن أن تتمخّض عن نتائج شريرة ، ومشكلة غودوين Gewdin المرغم على الاختيار بين إنقـاذ المطران فينيلون وإنقاذ أمه – لا يبدو كل هذا عند ماركس سوى محاولة توافق تدريجي مع الشر . يقول ماركس : « طالما أن مثل هذه (المتناقضات) ممكنة فإن المجتمع لا يكون عقلانياً بعد، لا يكون الإنسان حراً بعد، وتكون الأخلاقيات لا تزال مستحيلة . لا توجد مبادىء عقلانية لمعالجة (التناقضات) سوى حل هذه التناقضات . كتب ماركس في « الإيدلوجيا الألمانية » (المؤلفات الكاملة، القسم الأول ، المجلد الخامس ، ١٩٢) : « الحقوق والواجبات هما الجانبان المكمل كل منهما للآخر ، وهما جانبان لتناقض لا يكون إلا في مجتمع مدني » .

الأخلاقيات والقانون عند ماركس تمثل فضي الوجود الماهوي essantial

للإنسان ، والماهية essence عند ماركس هي دائماً كلية بشكل حقيقي . إنّ الماهية الأنسانية أو الروح هي ما هو شائع للجميع : طبيعتهم الخالدة . ولهذا يجب أن تعبر عن نفسها فوق كل شيء في وحدة الناس وفي قهر الانقسامات التي خلقتها خصوصيتهم التجريبية . الصراع عنـــد ماركس ينشأ من الخصوصيات والفروق التجريبية بين الناس ؛ غير أن هذه الفروق عند ماركس ثانوية محتم أن يتم قهرها . يتساءل ماركس في الملاحظات الاستهلالية لرسالته في الدكتوراه: « مـــا هو لب الشر التجريبي ؟ هو أن الفرد يغلق نفسه في طبيعته التجريبية ضد طبيعته الخالدة » (المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الأول ، الجزء الأول،ص١١١)ومما لا شك فيه أن الأخلاقيات التقليدية والنظريات التشريعية ، بثنائيتها من الوقائع والمقاييس ، قد سعت إلى إقامة المعايير الخلقية والتشريعية القائمة على محاولة توافق بين الانقسامية التجريبية للإنسان والوحدة العقلية . غير أن ماركس يؤمن بشدة أن مثل هذا التوافق لا جدوى منه وأنه غير متماسك ومزعزع بالضرورة ومحتم عليه أن ينمحي في التقدم التاريخي نحو الحرية العقلانية . ومع الازدهار الكامل للروح أو الماهية الإنسانية فحسب يمكن للأخلاقيات أن تقوم . ولما كانت الماهية كلية ، فإن شرطها الأول والأولى هو المجتمع العقلاني حيث تُحل حلاً نهائياً المشكلات التقليدية للأخلاقيات والقانون . ليس الأساس الحق للأخلاقيات هو السلوك الفردي ، بل التنظيم الاجتماعي . وعلى هذا الأساس دعا ماركس للمجتمع العقلاني : « إضفاء الطابع العيني Concretisation على الحرية الإنسانية » (المؤلفـــات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الأول ، الجزء الأول ، ص ٢٤٨) . يقول ماركس في المقالة نفسها ، وهو هجوم كتبه في تموز ١٨٤٢ على الآراء الافتتاحية في الصحيفة المنافسة Kôlnische Zeitung : « الفلسفة تفسر حقوق الإنسان ، إنها تطالب بأن الدولة سوف تكون دولة الطبيعة الإنسانية » (المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الأول ، الجزء الأول ، ص ٢٤٧) .

في مثل هذه الدولة العقلانية الذي يحكم هو (عقل سياسي)كلي:

« السؤال هو عمّا إذا كانت المصلحة الخاصة ستمثل العقل السياسي أم أن العقل السياسي سيمثل المصلحة الخاصة . العقل السياسي سينظم ملكية الأرض وفق مبادىء الدولة [1] ، إنه لم ينظم مبادىء الدولة وفق ملكية ؛ إنه سيفرض ملكية الأرض لا وفق أنانيتها الخاصة ، بل وفق طبيعتها المدنية ؛ إنه لن يحدد الوجود الكلي وفق هذا الوجود الخاص أو ذاك ، بل سيحدد هذا أو ذلك من الوجود الخاص وفق الوجود الكلي » .

(مقال عن لجنة الأفالين في بروسيا) ، المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الأول ، الجزء الأول ، ص ٣٣٣)

الدولة المنقسمة ، الدولة غير الحرة تقف بالنسبة للدولة العقلانية بمثابة ما يقفه الحيوان غير الحر بالنسبة الإنسان العقلاني :

« الحالة غير الحرة للعالم تتطلب حقوق القيد ، لأنه على حين أن الحق الأنساني هو وجود الحرية ، فإن الحق الحيواني هو وجود القيد ، والإقطاع في معناه العريض هو المملكة الروحية للحيوانات ، إنه عالم الإنسانية المنقسمة المتناقضة مع عالم الإنسانية المتميزة ذاتياً التي عدم مساواتها ليس سوى طيف المساواة » .

(مناقشة حول قوانين سرقة الغابات ، المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الأول ، الجزء الأول ، ص ٢٧٢)

يعتنق ماركس في نقده الأول لهيغل النقطة نفسها . يقول : إن العصور الوسطى التي تمثل شكل القيد والتي قسمت الإنسان وأبعدته عن وجوده الكلي

---

(١) أما ما هي هذه المبادىء أو ما هي بالضبط (الطبيعة المدنية) للدولة فهي أمور لم تظهر إطلاقاً . وعلى أفضل الأحوال ، يمكن أن يتناول الانسان القوة الواردة فوق ، مثل مبدأ الكلية عند كانت او تقرير مل Mill عن الحرية ، على أنهما تخلق قرينة ضد بعض الأفعال .

« هي التاريخ الحيواني للإنسانية ، إنها حيوانية هـذه الإنسانية » (المؤلفات الـكاملة ، القسم الأول ، المجلد الأول ، الجزء الأول ، ص ٤٩٩) .

إذن فإن الأخلاقيات المدنية ونقد الدولة تكشف عن المقولات الأخلاقيـة نفسها التي بحثها ماركس عند الفرد الذي يراه ماركس في الحقيقة على أنه فوق كل شيء كوجود اجتماعي كلي . وفي الدولة العقلانية ، نجد أن الإنسان كفرد وكماهية كلية للدولة إنما يتحدد ذاتياً—إن الدولة متناغمة وثابتة وحرة ومتحررة من التناقض الذاتي . « إن دولة ما لا تكون تجسيداً عينياً ، للحرية العقلانيـة هي دولة سيئة » (المؤلفـــات الـكاملة ، القسم الأول ، المجلد الأول ، الجزء الأول ، ص ٢٤٨)وتتميز الدولةالناقصة والسيئة بالجبر الذاتي الناقص والانقسام والتزعزع والتناقض الذاتي [١] .

والدولة العقلانية ـ فوق كل شيء ـ هي دولة الإنسانية الموحدة الحقـة . وأعداؤها الرئيسيون ـ فينظر ماركس الشاب ـ هم المصالح الخاصة والامتيازات والطبقة ، وكلها تعلي من شأن الانقسامــات الاجتماعية الى مرتبة المبدأ للتنظيم الاجتماعي .

« بصفة عامة ، إن معنى (الطبقة) هو أنها تتناول(الاختلاف، الانفصال) على أنها المحتوى الموجود للفرد. وبدل أن تجعله عضواً، وظيفـــة للمجتمع ، طريقة في الحياة ، نشاطاً إلى آخره ، تجعله (استثناء) عن المجتمع ؛ وهذه تكون امتيازه . وكون هـــذا (الاختلاف) ليس مجرد اختـــلاف (فردي) بل يحصّن نفسه (كطريقة عامة للوجود)، كطبقة أو كاتحاد ، لا يفشل فحسب في

---

(١) لا يجب أن ينسى المرء أنه داخل الدولة الناقصة ، الانقسام هو أيضاً شرط التقدم إلى شكل أرقى، وعلى هذا النحو يكتب ماركس في نهاية معضلته مع صحيفة « كولنيش » :« بدون أحزاب لا يوجد تطور ، بدوم انقسام لا تقدم » (المؤلفات الـكاملة ، القسم الأول ، المجلد الأول ، الجزء الاول ، ص ٢٠٥) ولم يوجه ماركس في هذه المرحلة انتباهاً حاداً للميكانيزم الأقل للجدل الاجتماعي .

حل الطبيعة المطلقة للاختلاف ، بل هو بالفعل التعبير عنها . وبدل أن تكون كل وظيفة فردية وظيفة للمجتمع ، فإن هذا يجعل من الوظيفة الفردية مجتمعاً في حد ذاته . لا تقوم (الطبقة) فحسب على (انفصال) المجتمع وقد اتخذ كمبدأ حاكم ، بل تفصل الطبقة الإنسان عن وجوده الكلي ، إنها تجعل منه حيواناً ... » .
(المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ،
المجلد الأول ، الجزء الاول ، ص ٤٩٩)

وبالمثل ، فإن المَلَكية العقلانية عند هيغل هي في نظر ماركس العكس عينه لما هو عقلاني أو لما هو حر حقاً وذلك لأننا نجد « في الملكية أن قسماً ما يحدد طبيعة الكل » . (المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الأول ، الجزء الأول ، ص ٤٣٤) . إن الملكية تمثل دولة منقسمة ، تماماً كما أن الطبقة تمثل الانسان المنقسم ضد نفسه .

والامتياز عند ماركس هو أوضح تعبير عن مثل هذا الانقسام . وفي مقالاته (لصحيفة الراين) وخاصة في مناقشاته للمجادلات حول حرية الصحافة وقوانين سرقة الغابة ، الامتياز أصبح مرادفاً للاقانون ، للحرية الظاهرة المعارضة للحرية الحقيقية ، للإنسان المنقسم على نفسه (أي ضد إنسان آخر وهو عند ماركس الشيء نفسه) « الحقوق المعتادة لأصحاب الامتيازات في محتواهم يتمردون ضد القانون الكلي . إنهم لا يمكن أن يتشكلوا في قوانين لأنهم تكوينات لا قانونية » (المؤلفات الكاملة ، القسم الاول ، المجلد الاول ، الجزء الاول ، ص ٢٧٣) وحتى في ملاحظة بسيطة لمقالة تدعو للتعريفة الجمركية بسبب نجاحها في انجلترا ، يجد ماركس أن المعيار الفلسفي منطبق:

« إن مثال انجلترا يدحض نفسه لأنه بالضبط فى انجلترا نرى مظهر النتائج الضارة لمذهب ليس هو مذهب عصرنا لكنه ينطبق بالأحرى على ظروف العصور الوسطى ، وهي ظروف قائمة على الفصل لا الوحدة عليها أن تقدم حماية خاصة لكل مجال خاص

لأنه ليس لهـــا الحماية الكلية لدولة عقلانية ولمذهب عقلاني للدول الأفراد » .

(المؤلفات الكاملة ،القسم الأول ،المجلد الاول ، الجزء الاول ، ص ٣٠٨-٣٠٩)

والان ، في هذا التصور للدولة العقلانية باعتبارها دولة للماهية الانسانية ، للإنسانية الموحدة بشكل حقيقي ، توجد صعوبات واضحة . أساساً تنحل هذه الصعوبات في صعوبة عامة خاصة بتحديد ووصف العلاقة بين الناس كأفراد ، كموجودات تجريبية جزئية ، والدولة المفروضة فيها أن تكون شكلاً لماهيتهم ، تجسيد حريتهم عينياً . وماركس نفسه يوجه الانتبـاه إلى الطريقة التي تنشأ بها الصعوبة في الفقرة ٢٦١ من كتاب هيغل « فلسفـــة الحق » ، الفقرة التي يبدأ بها ماركس الأجزاء الممتدة لنقده الأول لهيغل . يقول هيغل في هـــذه الفقرة :

« على العكس من مجالات الحقوق الخاصة والرفاهيـــة الخاصة (الأسرة والمجتمع المدني) فإن الدولة هي وجهة نظر معينـــة ضرورة خارجية وهي السلطـــة الأعلى لهذه الحقوق والرفاهيات ؛ وطبيعتها على هذا النحو حتى أن قوانينها ومصالحها تابعة لهـــا ومعتمدة عليها . ومن جهة أخرى — على أية حال — هي الغايـــة المحايثة فيها ، وتقوم قوتها في وحدة غايتها الكلية وغرضها الكلي مع المصالح الخاصة للأفراد في كون الأفراد لهم واجبات قبـــل الدولة بما يتناسب مع حقوقهم ضدها » .

هنا — في رأي ماركس — تكون لدينا نقيضة حاسمة ، الصراع بين الدولة كضرورة خارجية تفرض سلوكها على الناس والدولة كمبدأ محايث داخـــل الإنسان . إن الحديث عن الدولة كضرورة خارجية إنما يتضمن أنه في الصراع بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة يجب أن تزول المصلحة الخاصة . إقراراً ، أن هيغل لا يتحدث عن مثل هذا الصراع ، إنه يصور الموقف بالأحرى على أنه

علاقة مجالات . ويصر ماركس قائلاً إنه حتى لو كان الأمر هكذا، فإن استخدام هيغل لكلمات مثل « تابع » و « معتمد على » إنما يتضمن بشكل واضح أن طبيعة المجال الأدنى يجري كبحها من الخارج ، ولا تزال متبقية لدينا النقيضة التي لم تحل بين الضرورة الخارجية (وهي عند ماركس عادة علامة شر رغم أن الأمر ليس بهذه البساطة عند هيغل) والفرض المحايث الكامن .

وفي بقية النقد لا يستمر ماركس ليحيط بالنقيضة على نحو مباشر ، بل ينخرط في نقد أكثر تفصيلاً لما قام به هيغل من عرض « بمنهج » للسياسة حيث تمكن من إظهار كيف أن استخلاصات هيغل المنطقية الدقيقة فارغة تماماً ، فمقدمات الصورة لا تبرهن على أية أرضية حقيقية للمحتوى التجريبي للمؤسسات التي يتظاهر بأنه يستخرجها منها . وعلى أية حال سرعان ما نبدأ فنرى أن هذه النقيضة إنما تشكل عقدة المشكلة السياسية بين ماركس وهيغل ، وأن كل النقد الأول لهيغل هو في الواقع محاولة لحلّ تلك النقيضة . لقد رفض ماركس من قبل الفكرة المطلقة Absolute Idea لأنها – وهي تشبه الله والقوانين الفيزيائية الخارجية لعلم ميكانيكي – تحدد خضوع الإنسان لجبرية خارجية ، خضوعه لشيء ليس شكلاً لماهيته . والآن ، لهذا السبب نفسه ، يريد أن يرفض الدولة التي ليست (إنسانية) تماماً ، التي ليست فحسب شكلاً لماهية الإنسان ، بل هي أيضاً شكل للفكرة المطلقة اللاإنسانية ، والتي هي ضرورة خارجية تؤثر في الناس من الخارج .

من الواضح أن ماركس يشعر بأنه لا توجد صعوبات ضخمة في طريق حل تلك النقيضة إذا ما حدث ورفضنا الفكرة المطلقة كشكل ميتافيزيقي خارج الإنسان والعالم منطقياً، وتقبلنا بدلها كقوة دافعة للتاريخ وكمفهوم منطقي يتجلى في الدولة العقلانية – تقبلنا الروح الكلية أو الوجود الماهوي الإنسان . وهكذا نجد أن الدولة عند ماركس ليست هي التجسيد عينياً لإرادة عقلانية ميتافيزيقية غير إنسانية جوفاء . الدولة (هي) المبدأ المحايث ، وليست على الاطلاق ضرورة (خارجية) .

ولا يزال أمام ماركس أن يتحدث عن ذلك الأساس الواضح للصراع الاجتماعي الذي جعل هيغل يتناول الدولة على أنها تمثل أيضاً الضرورة الخارجية: الصراع بين المصالح الخاصة والجماعات المنقسمة وكل ما يسميه هيغل المجتمع المدني من جهة ، والنسق الموحد الذي يسميه ماركس وهيغل الدولة العقلانية من جهة أخرى. إن هيغل ، بغض النظر عن السخرية المبررة من جانب ماركس وفيورباخ من أنه جعل الدولة الموضوع والمجتمع المحمول، قد بدأ بالفعل بانقسامية المصالح الخاصة ، بافتراضه أن المجتمع المدني بنفسه لا يرتفع فوق الخصوصية والتبعية والتناقض الضروري ، ويستخلص من هذا الاكتمال المنطقي الضروري للمجتمع بالدولة التي تحمل النظام والكلية والحرية حيث يوجد التقلقل والخصوصية والتبعية والبؤس المتزايد . إقراراً ، إن هيغل يريد أن يقول إن المجتمع المدني « يذوب » في الدولة العقلانية ، وأن النظام الناتج هو بمعنى ما من المعاني هو نظام الدولة (الخاص) . غير أن التأكيد عينه على الضرورة الخارجية والتبعية والذيلية التي ينقدها ماركس ، أي الإهتمام بـ (حقوق) و (واجبات) الفرد ، توضح أن هيغل لا يحل ببساطة خصوصية المصالح ، بل يحاول أن يذيبها في نسق عقلاني . وتصبح كل « فلسفة الحق » دراسة للوسائل والمؤسسات التي تستطيع الدولة بها أن (تكبح جماح) المجتمع المدني [1] . ومن جهة أخرى نجد أن ماركس في جعله الدولة العقلانية دولة الماهية الانسانية يوحّدها بشكل متكامل بالمجتمع المدني بطريقة لم يقم بها هيغل في أخريات ، حياته وهو بهذا لم يحاول أن يتصارع مع (خصوصية) الإنسان ومع علاقة النشاطات والمصالح والمساعي الخاصة (بالماهية الإنسانية) للإنسان . فعند ماركس ، إذا

---

(١) على أية حال إن ماركس على حق في إصراره على أن « (النتيجة النهائية) الوحيدة لتأكيد هيغل على الوحدة المطلقة للوجود الفردي والكلي ، للمواطن والدولة ، هي تناغم التنافر مع التناغم » (الإيديولوجيا الألمانية ، المؤلفات الكاملة ، القسم الاول ، المجلد الخامس، ص ٤٦٥) .

حدث ووصلت الماهية إلى جبرها الذاتي الكامل فإن الملامح الانقسامية المتصارعة للنشاطات الانسانية تختفي بكل بساطة – ويحل محل الانقسام التمايز الذي هو (طيف المساواة) [1] . وها نحن نرى الآن أن ماركس قد حل في رسالته للدكتوراه النقيضة الظاهرة لذرة أبيقور الحرة والتي هي محددة – مع هذا – من الخارج لأن الذرات الأخرى تقوم بطردها . يقول ماركس إن الذرة ، والذرات الأخرى تقوم بطردها ، إنما تتعلق بكل بساطة (بذرّة)أخرى أي بذاتها ؛ ومن ثم فهي ليست حرة بالمرة . وبالمثل يشعر ماركس بأن الإنسان ،في الدولة العقلانية وهو مرتبط إما بالناس الآخرين أو بالدولة ، هو بكل بساطة مرتبط بالماهية الإنسانية ، أي مرتبط بنفسه .

ونحن نجد أنه لا في نقد ماركس الأول لهيغل ولا في أي موضع آخر من مؤلفاته قد بذل محاولة حقيقية ليستحوذ على مشكلة الارتباط والتمايز بين الماهية الكلية للإنسان ووجوده كوجود جزئي تجريبي.وعلى أية حال إنه يتناول في النقد مسألة سياسية مرتبطة بهذه المشكلة « مسألة العلاقة بين الدولة كتجلٍّ عيني للحرية الانسانية والشخص المفرد داخل الدولة . وماركس ينبذ بشدة موقف هيغل من أن« الإرادة العقلانية » يمكن أن تتجسد في فرد واحد (الملك) ويقول بدلاً من هذا ان الدولة العقلانية ، لكي تكون حرة ، يجب أن تكون

---

(١) هنا ، كما في أماكن أخرى عديدة ، يؤيد ماركس دون وعي موقفاً اتخذه هيغل الشاب ضد الموقف الذي اعتنقه هيغل العجوز . وإن موقف ماركس ضد « فلسفة الحق » قد وضعه بعناية بشكل يدعو إلى الاعجاب هيغل نفسه وهو في السادسة والعشرين من عمره في دراسة Erstes System programm des Leutschen Idealismas (١٧٩٦) حيث كتب : « سوف أبين أنه كما أنه لا توجد فكرة للآلة ، لا توجد فكرة للدولة لأن الدولة شيء آلي . وما هو موضوع للحرية فحسب هو ما يمكن أن يسمى فكرة . ولهذا يجب أن تتجاوز الدولة لأن كل دولة مقيدة بمعاملة الناس الأحرار كتروس في آلة . وهذا بالضبط ما يجب ألا تعمله ؛ ومن ثم فالدولة يجب أن تتلاشى » (أوردها هربرت ماركوز في « العقل والثورة » ص ١٢).

ديمقراطية . وما يعنيه ماركس بالديمقراطية يجب فحصه بعناية .

في مقاله الإشكالي الشعبي نسبياً بصحيفة الراين إنما كان يحارب بثبات ضد تصور أن الشئون المدنية يمكن أن تكون امتيازاً لطبقة أو جماعة . وغالباً ما كان يبدو كما لو أنه يطالب بالسيطرة الديمقراطية كشيء يتطلب السيطرةالتمثيلية النيابية . وبالتأكيد لم يكن هذا تصوره . إنه على غرار روسو يقرّ بأن إرادة الأغلبية والإرادة العقلانية ليستا بالضرورة متطابقتين بالرغم من أنه – شأن روسو أيضاً – لم يكن قلقاً دائماً لتأكيد الاختلافات . غير أن ماركس يرفض بشدة فكرة التمثيل النيـابي على أساس أن الانسان لكي يكون حراً يجب أن يكون مجبراً ذاتياً فعالاً ، وعلى أساس أن التمثيل النيابي يقوض الطبيعة الكلية الحقة للدولة .

« ان تكون ُممثّلاً هو بشكل عام شيء تعس ؛ مـا هو مادي وبلا روح وتابع وبلا أمن فحسب هو الذي يحتاج إلى تمثيل ؛ولكن لا يوجد عنصر في الدولة يمكن أن ُيسْمح له بأن يكون مادياً وبلا روح وتابعاً وبلا أمن » .

(حول لجان الأقاليم في بروسيا ، المؤلفات الكاملة القسم الاول ، المجلد الاول ، الجزء الاول ص ٣٢٤)

إن ماركس في نقده الأول لهيغل يدعم هذا بنظرة أكثر عمومية – التمثيل النيابي يحول الشئون المدنية إلى شئون محلية منفصلة ، يحولها إلى مصالح خاصة ومن ثم يدمر الأساس نفسه للدولة العقلانية . التمثيل النيابي هو نتاج الانفصال بين الشئون السياسية أو المدنية والشئون الإنسانية بصفة عامة ، الانفصال بين الدولة والمجتمع المدني . وهذا الانفصال ، هذا (التجريد) (بالمعنى الهيغلي) للدولة السياسية يراه ماركس على أنـــه ظاهرة حديثة ، فالدولة في العصور الوسطى ، حتى لو كانت دولة الطبيعة الإنسانية في القيد ، كانت مع هذا دولة للطبيعة الإنسانية ، وإن لم يكن في شكلها العقلاني . « لقد كانت الحياة الشعبية

والحياة المدنية متطابقتين»[1] (المؤلفات الكاملة، القسم الأول، المجلد الأول، الجزء الاول، ص ٤٣٧) .

وعلى أية حال، لقد طرح هيغل المشكلة على شكل نقيضة «إذا لم يكن المواطنون يشتركون في الدولة من خلال ممثليهم إذن، فإن كل مواطن يجب أن يشترك كفرد . وهذا مستحيل» .

«إن القول بأن على جميع الأشخاص أن يشتركوا كأفراد في تداول وإقرار المسائل السياسية ذات الاهتمام العام على أساس أن جميع الأفراد أعضاء في الدولة وأن اهتماماتها هي اهتماماتهم وأن حقهم بما يفعل ينبغي أن يفعل بمعرفتهم وإرادتهم، هذا القول إنما يرقى إلى اقتراح بوضع العنصر الديمقراطي بدون شكل عقلاني في جهاز الدولة بالرغم من أنه بفضل تملك هذا الشكل وحده لا تكون الدولة عضواً على الإطلاق» .

(فلسفة الحق، الفقرة ٣٠٨)

ويسعى ماركس إلى حل المشكلة بالنفاذ بين البديلين ورفضهما :

«النقيضة في شكلها الماهوي هي : كل الأفراد يفعلون هذا أو أو أن الأفراد يفعلونها (كبعض منهم لا كلهم) . وفي كلتا الحالتين تظل الكلية تكثر خارجياً أو كلية من الأفراد . فالكلية ليست صفة ماهوية حيوية فعلية للأفراد . الكلية ليست شيئاً يفقد الفرد خلالها طبيعته الفردية المجردة ؛ ليست الكلية سوى العدد (الكامل للفردية) . فرد (واحد)، أفراد (كثيرون)، (كل) الأفراد . الواحد، الكثير، الكل، ولا وصف من هذه الأوصاف يغير من

(١) إن تطور ماركس في هذه النقطة وتصوره العام للعلاقة بين المجتمع المدني والدولة السياسية سيتضحان بشكل أكثر إضاءة في القسم الثاني من الكتاب . وبالنسبة للمادة التي نتناولها هنا كانت آراؤه لا تزال في دور التخطيط .

(الوجود الماهوي) للموضوع ، للفردية » .

(المؤلفات الكاملة ، القسم الاول ، المجلد الاول ، الجزء الاول ، ص ٥٣٩ — ٥٤٠)

إن التقابل هنا هو بين الكلية كمجرد مجموع ، الكلية على أنها امتداد، والكلية على أنها طبيعة باطنية ، الكلية على أنها باطن . وهي التفرقة عينها التي نجدهـا عند روسو بين الإرادة (العامة حقاً) وما هو مجرد الإرادة المشتركة للأغلبيـة أو حق إرادة كلية تامة . الدولة العقلانية هي دولة هذه الكلية الباطنية . وتقوم كليتها على أنها شكل للماهية الإنسانية ، شكل للوجود الماهوي للإنسان ، الذي هو مشترك للجنس أو النوع كله بفضل طبيعته كماهية . ولا تقوم كلية الدولة على أي تصويت من جانب أعضائها ، ولا على أي عدّ للمؤيدين والخصوم .

فما هي إذن علاقة الناس التجريبيين الجزئيين بالماهية الكلية وبالدولة العقلانية؟ عند ماركس أن الماهية والدولة ينفذان بشكل مطلق إلى وجودهما الكلي : إن الحياة الاجتماعية والمواطنة ، المجتمع المدني والدولة يصبحان شيئاً واحداً ؛ إن كل فعل من أفعال الإنسان هو تعبير عن الماهية الكلية ، وهو جزء من وجوده المدني . وهكذا نجد ماركس بعد رفضه للتمثيل النيابي ، في مقـالة عن اللجان البروسية للأقاليم ، باعتبـــاره شيئاً يتطلبه ما لا روح له وما هو بلا أمن ، نجده يكتب :

« لا يجب أن نفهم بالتمثيل النيابي على أنه تمثيل لمادة ما ليست هي الشعب نفسه ، بـل على أنه التمثيل الذاتي للشعب . يجب أن يكون مفهوماً على أنه الفعـل المدني الذي لا يختلف عن التعبيرات الأخرى لحياة الشعب المدنية إلا بعمومية محتواه ، لا يجب أن يُفهَم به على أنه الفعل المدني الاستثنائي الوحيد للشعب . لايجب أن يُعدّ التمثيل النيابي تنازلاً للضعف العاجز ، للعقم ، بل يجب أن يعـد بالأحرى الحيوية الواثقة من ذاتها لأسمى قوة . في الدولة الحقيقية لا

توجد ملكية للأرض ولا صناعة ولا مادة متضخمة ، على غرار العناصر الخام تستطيع أن تساوم مع الدولة ؛ لا توجد إلا القوى الروحية ، وفي انبعاثها في تلك الدولة فحسب ، في مولدها الجديد السياسي تستطيع القوى الطبيعية أن تتميز بأن لها صوتاً في الدولة. إن الدولة تنفذ إلى كل ما في الطبيعة بأعصاب روحية ، وفي كل نقطة يجب أن يكون واضحاً أن ما يسود ليس هو المادة بل الشكل ، ليس هو الطبيعة بدون الدولة بل طبيعة الدولة ، ليس هو الشيء اللاحر ، بل الانسان الحر ».

(المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الأول ، الجزء الاول ، ص ٣٣٥)

وفي رأي ماركس عندما :

« يكون المجتمع المدني هو المجتمع السياسي الحقيقي ، فمن السخف وضع مطلب لا ينبعث إلا من تصور الدولة السياسية على أن لها وجوداً منفصلاً عن وجود المجتمع المدني ... وفي هذه الظروف يختفي معنى القوة (التشريعية) بالمرة . فالقوة التشريعية تكون ممثلة هنا بالمعنى نفسه الذي نجد به أن (كل) وظيفة ممثلة بالمعنى ، مثلاً ، الموجود في أن الإسكافي طالما أنه يحقق احتياجاً اجتماعياً فهو ممثل ، بالمعنى الموجود في أن كل نشاط اجتماعي نوعي ، كنوع من النشاط ، لا يمثل إلا النوع ، أى يمثل طبيعة وجودي ، بالمعنى الموجود في أن كل إنسان يمثل الآخر. إنه ممثل في هذه الحالة لا عن طريق شيء آخر ، يجعله رمزاً ، بل عن طريق الذى (يكونه) أو (يفعله) » .

(المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الأول ، الجزء الاول ، ص ٥٤٢)

هذه – إذن – هي رؤية ماركس للغاية الخلقية والتاريخية للانسان : الدولة العقلانية التي هي دولة الماهية الإنسانية والتي هي كلية كيفاً وماهية . والدولة العقلانية على هذا النحو متميزة ذاتياً لكنها تمنع بشكل مطلق الانفصال أو الصراع . ونحن نجد فيها بالفعل تقسيماً للوظائف ، لكنه تقسيم يصدر (بشكل طبيعي) تلقائياً . ولما كانت كل وظيفة هي تجلٍ ، أو نشاط للماهية الانسانية ، ولما كانت كل وظيفة تمثل حقاً الوجود الكلي للانسان ، فإن كل الوظائف هي بشكل طبيعي مركّبات متناغمة لحياة اجتماعية موحدة . ليست هناك دعوة لقوة خارجية لتنسق بين أدوارها المختلفه ؛ ليست هناك حاجة إلى دولة سياسية إرغامية خارج أو فوق المجتمع الذي ينظم نفسه على نحو عقلاني . إن صراع الحقوق والواجبات ، صراع الارادات « الخاصة » و « العامة » ، صراع الفرد والمجتمع سيختفي من ساحة التاريخ .

إن النقد الأول لهيغل قد كتب عقب استقالة ماركس من « صحيفة الراين » وقبل هجرته مباشرة إلى باريس وبروكسل ، وهو يحدد نهاية فترة قصيرة من الكتابة الشعبية نسبياً على يد شاب صغير للغايه ويشكل بداية مرحلة جديدة للعمل المكثف والفكر المركز الذي سيجعل من ماركس شيوعياً . لقد كان على ماركس في هذا النقد أن يوضح لنفسه لماذا يرفض الدولة الإرغامية التي دعا إليها هيغل وعلى أي أسس ينادي الانسان بالمجتمع الحر للانسان الانساني حقاً . لقد آمن ماركس بأنه قد فعل هذا . ومن هنا فصاعداً ، ستكون المشكلة التي تشغله هي كيف يظهر هذا المجتمع إلى حيز الوجود . أما طبيعته النهائية فقد قل انشغاله بها . وهو في (مخطوطات باريس) لعام ١٨٤٤ وفي « الإيديولوجيا الألمانية » بعد هذا بعامين ، قدم لنا نظرة مفصلة لمجتمع الشيوعية العقلاني لآخر مرة . وبدأت لغته تزداد اصطباغاً بالاقتصاد ، لكن فروضه الفلسفية ظلت باقية : « المجتمع المتحقق بشكل كامل ينتج الانسان في غنى وجوده الكامل ، إنه ينتج الانسان (الغني) المزود بأصالة بكل

حواسه »[1] إن الرغبات والمتع تفقد طبيعتهـــا الأنانية وتصبح النفعية نفعية اجتماعية كلية . إن الانسان متحد لا مع نفسه فحسب بل حتى مع الطبيعة التي يجعلها جزءاً من وجوده ووظيفته .

إن راديكالية موقف ماركس وكذلك جدارات هذا الموقف العينية ، التي ستناقش في القسم الثالث ، هي إلى حد ما مشوشة لأن ماركس لا يزال إلى حد بعيد يتحدث عن القانون العقلاني والدولة العقلانية – أي عن الحرية كنسق للقواعد. ومن المؤكد أنه لا يستطيع أن يمنح مثل هذا الموقف محتوى عينياً . إنـــه لا يستطيع أن يبيّن على أي أساس (عقلاني) تستطيع محكمة ما أن تقرر بالدقة النقطة التي عندها لا يصبح الزواج زواجاً ؛ إنه لا يستطيع أن يبين مـــا هي قواعد « العقل السياسي » الذي يجب أن يسود في المجتمع العقـلاني الحقيقي . ويبدو لي أن هنـــاك نقطة صغيرة في توجيه هذه المجادلات ضد ماركس . إن تصورات القانون العقلاني ودولة عقلانية بعينها في هذه الفترة هي ترجمـات مشوشة لموقفه – وهي بقايا أخلاقية سرعان ما سيتخلى عنهـــا نهائياً . إن الرأي الذي يسعى إلى إبرازه هو رأي ذو قوة أبعـــد ورهافة أكبر . إن (زواجاً) حقاً – أي حباً أصيلاً بين شخصين – يوحد بين الطرفين ، ويجمعها في علاقة تعاون تتجاوز الاهتمام بالغايات الفردية المحض . مثل هذه العلاقـة لا تخلقها القوانين أو القواعد ولا يمكن أن تستمسك بها عندما تكف علاقـــة الزواج عن الوجود . (إن حديث ماركس عن (النزوة) يشوش هذه المسألة ويرد موقفه إلى الأخلاقيات الفجة التي وجدها في اللاهوت) . مرة أخرى ، إن مجتمعاً ما حراً ومتعاوناً بشكل حقيقي هو مجتمع فيه (يشترك الناس في نشاطات حرة ومتعاونـــة . إن نظاماً ما فيه لا (يشترك) الناس إلا عن

---

(١) مخطوطات باريس ، المؤلفات الكاملة ، القسم الاول ، المجلد الثالث ص ١٢١ ؛ من الإيديولوجيا الألمانية ، المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الخامس ، ص ١٨٥ – ٢١٧

طريق ممثلين ليس مجتمعاً حراً ومتعاوناً ، بل مجتمع يكون النـاس فيه تابعين وفيه ينقصهم المشروع المميز للحرية . وما يعنيه ماركس بالدولة (العقلانية) – إذن – ليس دولة على الاطلاق . وما هو متضمن بتصوره للقانون (العقلاني) ليس قانوناً على الاطلاق. وطالما يظل القانون أو الدولة فإن المجتمع(الضروري) ليس مجتمعاً متعاوناً حقاً أو حراً حقاً . هذا هو الرأي الذي سرعان ما توصل إليه ماركس بوعي .



القسم الثاني

طريق كارل ماركس الى الشيوعية



الفصل الخامس

الجدل الاجتماعي الجديد

في أول نقد يقوم به ماركس لهيغل ، وسيراً على درب هيغل وترات القرن الثامن عشر ، حلل ماركس الحياة الاجتماعية الى المجتمع المدني — الحياة المادية والاقتصادية للانسان ، العالم المنقسم والمتصارع لرغباته وأنشطته الخاصة — والدولةالسياسية التي تمثل إدراك الانسان للتبعية الاجتماعية وسعيه نحو الوحدة. وفي رأي ماركس أن هيغل قد سعى الى فرض الدولة على المجتمع المدني . وقد أصرّ ماركس من جهة أخرى على أن الثنائية الكلية يجب أن تختفي في المجتمع العقلاني الذي سيكون في التوّ متعاوناً بشكل تلقائي وشاملاً للجميع بشكل مادي . أما كيف سيأتي مثل هذا المجتمع العقلاني بالضبط فإن ماركس — كما رأينا — لم يسأل نفسه هذا السؤال . فهو بين استقالته من « صحيفة الراين » في آذار ١٨٤٣ ونشره في « الحولية الألمانية الفرنسية » في شباط ١٨٤٤ كان عليه أن يطرح السؤال وأن ينشغل بجواب عليه أن يوجه ويصرف كل فكره التالي . إن المجتمع العقلاني سيظهر عن طريق الصراع الجدلي ، التحلل الأقصى للمجتمع المدني والدولة السياسية . وسيكون حاملو التحول ، (قاعدته المادية) هم البروليتاريا : الطبقة التي هي داخل المجتمع المدني ومع هذا فهي خارجه .

لقد كانت الفلسفة عند ماركس في كتاباته الاولى النشاط الذي يتغلب في النهاية على طبيعة الانسان التجريبية والانقسامية والمؤسسات المفككة القائمة

على هذه الطبيعة . والفلسفة هي التي ستظهر الدولة العقلانية . أما في المرحلة النهائية فإن ماركس كما تجادل في رسالته ذهب الى أن الفلسفة «مشتعلة بالاندفاع لتجعل نفسها عينية»؛ والفلسفة على شكل إرادة إنما تستدير ضد العالم التجريبي. والصراعات المتخلفة إنما تنتهي ويمكنها فحسب أن تنتهي بهذا التصالح العقلاني النهائي الذي يصبح فيه العالم فلسفياً وتصبح الفلسفة فيه دنيوية .

في بداية عمله، أن تصبح الفلسفة دنيوية بشكل كلي يعني شيئين عند ماركس. أولاً يعني أن المفاهيم الفلسفية تصبح بشكل أقصى موجودات عينية . إن الحقيقة العقلانية التي تكتشفها الفلسفة على أنها الضرورة الكامنة خلف أحادية الواقع التجريبي السائد ستنفجر هي نفسها الى وجود تجريبي . إن الوقائعي سيصبح أيضاً العقلاني أو الواقعي الحق . ثانياً ، أن تصبح الفلسفة دنيوية بشكل كلي يعني انه حتى قبل هذا التصالح العقلاني فإن الفلسفة تدخل حلبة الصراع ضد الواقع التجريبي الاحادي الجانب . إنها تستدير الى (العالم نفسه) وتصارع من أجل تغييره . غير ان ماركس أصر على أن « ممارسة الفلسفة هي نفسها نظرية . إنها نقد » (المؤلفات الكاملة، القسم الأول، المجلد الأول، ص ٦٤)[1]. أن تصبح الفلسفة دنيوية على هذا النحو لم تكن تعني عند ماركس في هذه المرحلة أن الفلسفة ستتخلى عن المنهج الفلسفي في النقد من أجل شكل آخر للصراع. إنها تعني بكل بساطة أن الفلسفة تستدير من مناقشة الميتافيزيقية المجردة الى المؤسسات الفعلية الدنيوية لتجعلها موضوعات لنقدها . وكما رأينا فإن ماركس في العامين الأولين من كتابته النقدية ظهر على انه يعتقد أنه يكفي عرض (تناقضات) الواقع التجريبي وأن ينصّب ضدها العقلاني الحق. غير أن الرجعية المزايدة في المانيا التي بلغت الذروة في إلغاء الصحف ، مما أفقد ماركس عمله في

١ – انظر ايضاً ملاحظات ماركس البدئية لرسالته في المؤلفات الكاملة ، القسم الاول ، المجلد الاول ، ص ١٣١ – ١٣٢ . من اجل تفسير مماثل لموقف ماركس في هذه المرحلة ، انظر هـ. بارت : ص ٨١ – ٨٦ وهـ. بو. بيتز : ص ٥ – ٧ .

آذار ١٨٤٣، هي التي كان عليها أن تبين له أن هذا ليس كافياً. لقد تمت البرهنة بشكل تام على ان « دور المفهوم » عاجز عندما يواجه بالقوى المادية للدولة [٢]. لقد كان للموقف تأثير عنيف سياسياً على معظم «الراديكاليين المشتغلين بالفلسفة». فدفعهم هذا إلى معاودة بحث الوعي الفردي والدين ونظريات الحضارة كما أبعدهم عن ممارسة السياسة التي لم تظهر سوى علامات لا تفضي إلا الى اليأس . وكان ماركس وروغ وهس هم وحدهم الذين قذفوا أنفسهم في المعترك السياسي بطاقة جديدة . وكان ماركس من دونهم جميعاً ، باعتقاده المشاكس في الحرية والكرامة هو الانسان الذي لم يهتز من الصراع . وفي كانون الثاني ١٨٤٣ كتب الى روغ عقب سماعه مباشرة ان « صحيفة الرين » قد أغلقت :

« إنني أرى في إغلاق صحيفة الرين خطوة الى الأمام من اجل الوعي السياسي ، ولهذا فإنني استقيل . وإذا نحينا هذا فإن الجو قد أصبح ضاغطاً عليّ للغاية . شيء سيىء ان تؤدي خدمات مذلة حتى من أجل الحرية ، وأن تقاتل بالدبابيس بدل الهراوات . لقد سئمت النفاق والغباء والسلطة المعربدة كما سئمت انحناءنا وتمسكننا، مراوغتنا وزهدنا القاصر على الكلمات . بقول آخر ، لقد حررتني الحكومة مرة أخرى » .

(المؤلفات الكاملة، القسم الأول، المجلد الثاني، ص ٢٩٤)

ويكفي هذا للتدليل على أن ماركس كان يبحث من قبل عن حلفاء ممكنين. وهكذا في ١٣ آذار عام ١٨٤٣ عشية استقالته من الصحيفة كتب مرة أخرى الى روغ :

« علينا ان نثقب الدولة المسيحية بمزيد من الثقوب قدر الامكان وأن نهرب اليها ما هو عقلاني ... علينا على الأقل أن نفعل هذا ..

---

١ - للحصول على موجز للأحداث السائدة انظر كتاب نيقولايفسكي ومانشن - هلفن : « كارل ماركس إنساناً ومناضلاً » وخاصة ص ٦١ - ٦٢ .

وستزداد (المرارة) مع كل عريضة شكوى ترفع وتنبذ وسط الاحتجاجات ».

(المؤلفات الكاملة، القسم الأول، المجلد الثاني، ص ٣٠٨)

ومع نهاية تلك السنة وجد ماركس حليفاً قوياً ألا وهو البروليتاريا ، لقد اكتشف ماركس أن :

«سلاح النقد لا يمكن بالتأكيد أن يحل محل نقد السلاح: فالقوة المادية لا يجب أن تطيح بها سوى قوة مادية »[1] . وهكذا أعلن ماركس في « الحولية الألمانية الفرنسية » برنامجه السياسي الجديد ألا وهو ضرورة الوحدة بين النقد الفلسفي والإثارة الطبقية ، تحالف الإنسانية المفكرة التي تعاني مع الإنسانية المعذبة التي تفكر[2] :

« تحتاج الثورات الى عنصر (سلبي) وقاعدة مادية . لا يكفي أن الفكر يسعى الى أن يكون واقعياً ، بل الواقع نفسه يجب أن يسعى نحو الفكر ».

(النقد الثاني لهيغل ، المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الأول ، ص ٦١٥ — ٦١٦)

«أين إذن تكن الإمكانية (الإيجابية) للانعتاق الألماني؟ الجواب:

---

١ — « نحو نقد لفلسفة الحق عند هيغل : المدخل » (النقد الثاني لهيغل) المؤلفات الكاملة، القسم الاول، المجلد الاول ، ص ٦١٤ .

٢ — قارن رسالته الثانية الى روغ المؤرخة في نوار ١٨٤٣ والتي نشرت في « مراسلات عام ١٨٤٣ » : « إن وجود إنسانية معذبة تفكر وإنسانية مفكرة معرضة للاضطهاد سيكون شيئاً كريهاً بالضرورة للعالم الحيواني السلبي، لأصحاب النزعة المادية الفجة.. وكلما طالت الظروف التي تتيح للانسانية المفكرة أن تتأمل وتتيح للانسانية المعذبة وقتاً لتتحالف كلما تم التخلص ـ عندما تولد ـ من النتاج الذي يحمله العالم في رحمه » (المؤلفات الكاملة ، القسم الاول ، المجلد الاول ، ص ٥٦٥ ـ ٥٦٦) .

في تشكيل طبقة ذات (قيود شديدة) ... البروليتاريا ؛ إن الفلسفة تجد في البروليتاريا سلاحها المادي » .

(المصدر السابق ، ص ٦١٩ – ٦٢٠)

لقد اكتشف ماركس أنه يحتاج الى البروليتاريا ، غير أنه لم يتخل بعد عن الفلسفة :

« تماماً كما أن الفلسفة تجد في البروليتاريا سلاحها المادي ، فإن البروليتاريا تجد في الفلسفة سلاحها العقلي ، وبمجرد أن ينفذ برق الفكر كلية الى هذه الأرضية الشعبية الخام ، فسيكون انعتاق الألماني لكي يكون إنساناً تاماً ... إن رأس هذا الانعتاق هو الفلسفة وقلبه البروليتاريا ولا تستطيع الفلسفة أن تستحيل الى واقع بدون تذويب البروليتاريا ، والبروليتاريا لا تستطيع أن تنهض وتذوب نفسها بدون أن تجعل من الفلسفة واقعاً » .

(المصدر السابق ، ص ٦٢٠ – ٦٢١)

وبدون شك فإن ماركس قد اندفع نحو البروليتاريا ونحو دراسة الأحوال العينية للتطور الاجتماعي بإدراكه لعقم كفاح لا يستخدم سوى الأفكار . ولكن إذا كان البحث عن حلفاء وأسس (مادية) قد نشأ من المناخ العملي الذي عمل [illegible] ماركس ومن مزاجه العدواني ، فقد كان من الضروري بالنسبة له بشكل [illegible]الي كجزء من العمل التفصيلي المستخرج من الأفكار التي خطط لها في رسائله و[illegible]الاته (في صحيفة الرين) ونقده الأول لهيغل . لقد رسم فيها بالفعل — ولا زال يعمل الى حد ما في الفقرات التي سبق إيرادها مباشرة — مناخ التاريخ [illegible]واجه له وتصالح أقصى (للتناقضات) بين عالم غير فلسفي وفلسفة غير دنيوية. [illegible] بدأ بالتأكيد على ان الفلسفة في المرحلة النهائية ستنبذ لادنيويتها وتلج الى حلبة [illegible] الجدلي ببحثها عن تجسدها عينياً . والآن، لقد جعلت الأحداث السياسية [illegible]س يدرك أن الفكر الساعي نحو الواقع ليس كافياً . فالواقع عليه أيضاً أن [illegible] نحو الفكر . وربما يكون الإدراك القوي من جانب ماركس لهذا في هذه

المرحلة بالذات قد نبع أساساً من الموقف العملي ، غير أن هـذا مكنه من أن يستحوذ على ما كان ضعفاً خطيراً في موقفه الأسبق . فانفصال الفكر عن الواقع الذي كان سارياً في آراء ماركس الأولى هو تعبير ضعيف عما هو نفسه يؤمن به . لقد كان النقد الفلسفي عنده يحل وجود الإنسان النوعي الكلي مع الصراع مع أحادية وأنانية الوجود التجريبي الجزئي للإنسان . مثل هذا الصراع ليس مجرد صراع بين (الفكر) و (الواقع) . إنه صراع داخل الواقع (الاجتماعي) بين الوجود العام والوجود الخاص . ولذلك الصراع يكرس ماركس انتباهه الآن :

إن ماركس في أول نقد له لهيغل – وهو يقتفي درب فيورباخ – قد أصرّ على أن الفكر كله اجتماعي أو (طبيعي) في المحتوى ، وأن ما يجري الزعم به أنه وراء (العالم) فإنما يمكن رده دائماً الى انعكاس لشيء ما في (العالم) . وهو في « الحولية الألمانية الفرنسية » كان قادراً على تطوير هذه النظرة . الحياة (المادية) هي شيء لا يزال يراه على أنها متميزة ومنفصلة عن الحياة (النظرية) للإنسان[1] ؛ لكنه أصر – وهذا حق تماماً – على أن ما يتجاوز العالم إنما يرتد الى العالم[2] . وهكذا تناول الدين على أنه تعبير من جهة عن البؤس الواقعي ومن جهة أخرى هو احتجاج ضد البؤس الواقعي . (النقد الثاني لهيغل ، المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الأول ، ص ٦٠٧) وأصرّ على أننا في تناولنا للفلسفة إنما

---

١ – وعلى هذا كتب ماركس في « رسائل ١٨٤٣ » : « إن المبدأ الاشتراكي الكلي ليس إلا جانباً يؤثر في الوجود الإنساني الحقيقي . وعلينا أن نُعنى كثيراً بالوجود النظري للانسان أي جعل الدين والعلم الخ.. موضوع نقدنا » (المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الأول ، ص ٥٧٣ - ٥٧٤) .

٢ – « إننا لا نقلب المشكلات الخاصة بالعالم إلى مشكلات لاهوتية . إننا نقلب المشكلات اللاهوتية إلى مشكلات عن العالم » (حول المسألة اليهودية) (المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الأول ، ص ٥٨١) .

نتناول (نسخة لا أصلاً) (المصدر نفسه ، ص ٦٠٨) [١] . إن ماركس الذي كان يرى الفلسفة دوماً على أنها تعبير عن ماهية الانسان الحقيقية ، إنما يغرسها الآن بشدة في سياقهـا الاجتماعي ويكف عن تناولها بشكل لين على أنها واقع يقهر من الخارج . وبدءاً من الآن فصاعداً يتناول الصراع والحركة الرئيسيين نحو العقلانية على انهما يحدثان (داخل) المجتمع ، وعلى انهما محصلة ضرورية للصفات والأشكال الاجتماعية للتطور .

وبالرغم من أن ماركس قد التفت الى البروليتاريا من أجـــل حصوله على عون ومدد إلا أنه لم يرَ بعـد الصراع الجدلي في المجتمع أساساً كصراع بين الطبقات الاقتصادية . إن الصفة الرئيسية في المجتمع الحديث عنده – في هـذه المرحلة – ليست الانفصال بين المجموعات الاقتصادية المختلفة في المجتمع . إنها الانفصال – داخل كل إنسان – بين وجوده التجريبي ووجوده النوعي الإجتماعي ، بين حياته المـادية وحياته السياسية . إنهـا الانفصال بين المجتمع المدني والدولة السياسية ، بين المصلحة الأنانية الخاصة والمصلحة العامة :

---

١ – هنا نجد من قبل التشبيه السيىء الحظ الانعكاس الذي أثار الصعوبات المعروفة في تفسير آراء ماركس الناضجة عن طبيعة الإيديولوجيات و (البناء الفوقي) الاجتماعي . والإصرار على أن ما يجاوز العالم (أي ذلك الذي يزعم أنه غير تجريبي) لا يمكن أن يكون له معنى ألا في إطار (ما هو دنيوي) (أي تجريبي) – هذا الإصرار لا يتضمن أية ردة الى الإقتصاد لا يمكن الدفاع عنها أو مذهباً يرى أن الايديولوجيات سلبية بشكل محض ؛ وكلمة (نسخة) إنما توحي بالمعنى الأخير في مؤلفات ماركس في هذه الفترة وما بعد ذلك . ولكن إذا كان ماركس يأخذ حقاً بالنظرة القائلة بأن الايديولوجيات سلبية بشكل محض ، فسيكون من الصعب تبين السبب الذي يدعوه الى الإعتقاد أنه من الأهمية عدم إهمال نقد (الوجود النظري للانسان) . وعلى ما أعتقد ، فإن كثيراً من الصعوبة هنا سببه أن ماركس لم يعتق نفسه تماماً من نزعة امتثالية representationalism عند لوك ، من المؤكد أنه لم يتناول بشكل دقيق طبيعة العقيدة أو الدور الاجتماعي للعقائد . ورغم عمومية معتقداته المتأخرة حول هذا الموضوع (انظر القسم الرابع ، الفصل ١٢ ، الفصل ١٣) لم يفعل هذا إطلاقاً .

« الدولة السياسية الكاملة هي في ماهيتها حياة خاصة بنوع الانسان مقابل حياته المادية . وجميع تضمينات هذه الحياة الأنانية تظل في المجتمع المدني كملكيات للمجتمع المدني خارج نطاق الدولة. وحيث تصل الدولة السياسية الى شكلها الحق ، يعيش الانسان حياتين: حياة سماوية وحياة أرضية، لا في الفكر والوعي فحسب، بل في الواقع، في الحياة نفسها أيضاً. إنه يعيش حياة داخل الوحدة العامة التي هو نفسه فيها وجود عام أو نوعي ويعيش حياة في المجتمع المدني يسلك فيه كشخص خاص ويعتبر الآخرين وسيلة ويحط من نفسه كوسيلة حتى انه يصبح كرة قدم في أقدام القوى الغريبة » .

(حول المسألة اليهودية، المؤلفات الكاملة، القسم الأول، المجلد الأول، ص ٥٨٤)

وهنا إذن يقوم الجدل الاجتماعي الجديد عند ماركس – المواجهة المليئة بالعداوة بين المجتمع المدني والدولة السياسية ، كل منهما مجرد أحادي الجانب مزعزع ناقص بشكل منطقي عاجز في داخل شكله الحالي عن التعبير عن (طبيعته الحقة) أو تحقيق كمال منطقي . وفي تحطيم هيغل لهذه الأشكال ، وفي رفع محتواها الى شكل جديد حيث يتم التصالح بين المجتمع المدني والدولة السياسية بشكل متناغم ، سيولد المجتمع العقلاني :

« إن كل انعتاق إنما يتألف من قيادة العالم الانساني والعلاقة الانسانية مرة أخرى الى الانسان نفسه ... ولن يكون الانعتاق الانساني كاملاً إلا عندما يسترجع الانسان الموجود الفعلي الحالي الى نفسه المواطن المجرد ، عندما يصبح – باعتباره فرداً – موجوداً اجتماعياً نوعياً في كل حياته اليومية وفي عمله المفرد وفي علاقاته الفردية ، عندما يدرك الانسان وينظم قواه كقوى اجتماعية ومن ثم

لا يعود يفصل هذه القوة الاجتماعية عن نفسه على شكل قوة سياسية » .

(حول المسألة اليهودية ، المؤلفات الكاملة، القسم الأول ، المجلد الأول ، ص ٥٩٩)

إذن فإن الصراع بين المجتمع المدنى والدولة السياسية كان يراه ماركس أساساً على أنه تعبير عن الصراع داخل الانسان نفسه ، كان يراه كمثال لذلك (الاغتراب) aliénation الذي كان يراه هيغل كخطوة جوهرية في تطور العقل والذي طوره فيورباخ بشكل رائع في حقل الدين . فكما أن هيغل قد ذهب في « علم تجليات العقل الكلي » Phenomenology of Mind الى أن الشعور بالغربة بين الانسان وبعض من قواه الخارجية يصبح حاداً في بعض فترات التاريخ ، فإن ماركس بالمثل ذهب الى أن المواجهة المليئة بالعداوة بين المجتمع المدني والدولة السياسية هي ظاهرة حديثة ، هي الشرط الضروري لقيام المجتمع العقلاني النهائي ونتاج الانعتاق السياسي من الاقطاع . ولقد ذهب من قبل في نقده الأول لهيغل الى أن التقسيم الصارم في العصور الوسطى بين المجتمع المدني والدولة السياسية لم يكن له وجود . فحياة الانسان المادية بتمامها كانت مشربة بالأشكال الدينية والسياسية . وكان الناس يمارسون مساعيهم (الخاصة) في نقابات وإقطاعات واتحادات . « لقد تحدد المحتوى المادي للدولة بشكلها، وكان لكل مجال خاص طبيعة سياسية أو كان مجالاً سياسياً». (المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الأول ، ص ٤٣٧) .

والآن ، ينطلق ماركس في مقالته عن المسألة اليهودية ليطور هذه النقطة وليبين كيف أن التاريخ قد مهّد المسرح للصراع الجدلي النهائي :

« إن الانعتاق هو (تحلل) المجتمع القديم الذي تقوم عليه قوة السيادة ، الحياة السياسية المغتربة للناس . إن الثورة السياسية هي ثورة المجتمع المدني . فماذا كانت طبيعة المجتمع القديم ؟ هناك كلمة واحدة تصفه ألا وهي (الاقطاع) . لقد كانت للمجتمع المدني

القديم طبيعة (سياسية مباشرة) ألا وهي عناصر الحياة المادية مثل الملكية والأسرة ووسائل التكسب من أجل المعيشة وهي قد ارتفعت لتصبح عناصر الحياة المدنية على شكل حقوق وإقطاعات ونقابات سيادية . وفي هـذا الشكل حددوا علاقة الفرد المفرد بـ (الدولة ككل) ، لقد حددوا وضعه (السياسي) أي انفصاله عـن أو استبعاده من الأجزاء المكونة الأخرى للمجتمع .. لأن هذا التنظيم لحياة الناس لم يرفع الملكية أو العمل الى مصاف العناصر الاجتماعية . بل ان هذا أكمل (انفصالهم) عن الكـل المدني وحولهم الى مجتمعات (خاصة) داخل المجتمع . ومع هـذا ، ظلت وظائف الحياة وأحوالها في المجتمع المدني سياسية ، حتى لو كانت سياسيـة بالمعنى الاقطاعي ، أي استبعاد الفرد من الكل المدني وتحويـل العلاقة (الجزئية) بين نقابته أو اتحاده والكل المدني الى علاقـة عامة بين الفرد والحياة الاجتماعية ، تماماً كما حولت نشاطه وموقفه الجزئيين الخاصين الى نشاط وموقف عامين . وبالتالي فإن الدولة كوحدة ووعي وإرادة ونشاط الدولة - القوة السياسية العامة - تظهر على انها الاهتمام الجزئي من جانب حاكم منفصل عن الناس وعن رعاياه . إن القوة السياسية التي أطاحت بقوة هؤلاء الحكام والتي حولت شئون الدولة الى شئون للشعب ، والتي جعلت الدولـة السياسية موضع عناية (كلية) أي جعلتها دولة حقيقية - هـذه الثورة قد حطمت النقابات والامتيازات باعتبارها الى حد كبير تعبيراً عن انفصال الناس عن حياتهم الاجتماعيـة المشتركة . إن الثورة السياسية قد (حطمت) على هذا النحو (الطبيعة السياسية للمجتمع المدني) . لقد كسرت المجتمع المدني الى مكوناتـه البسيطة : (الأفراد) من جهة ومن جهة أخرى (العناصر المادية) و (الروحية أو الثقافية) التي تشكـل محتوى الحياة والموقف

الاجتماعي لهؤلاء الأفراد . لقد حررت الروح السياسية التي توزعت في الدروب المسدودة المختلفة للمجتمع الاقطاعي والتي تمزقت وتفككت ؛ ولقد جمعت معاً الشذرات المتناثرة وحررت الروح السياسية من اندماجها في الحياة المدنية وشكلتها في إطار الوجود الاجتماعي العام المشترك وفي إطار الشئون العامة (الكلية) . ولقد فصلتها بشكل نظري من العناصر (الجزئية) للحياة المدنية . إن أوجه النشاط (النوعية) والمواقف الاجتماعية النوعية إنما تهبط الى مجرد المعنى الفردي . إنها لم تعد تشكل العلاقة الكلية بين الفرد وكلية الدولة . إن الشئون العامة على هذا النحو أصبحت الشئون الكلية لكل فرد ؛ والوظيفة السياسية أصبحت وظيفته الكلية . ولقد كان تحسن مثالية الدولة هذا في الوقت نفسه اكتمالاً للمجتمع المدني . فهز القيود السياسية يعني في الوقت نفسه هز تلك القيود التي تحجّر الروح الأنانية للمجتمع المدني . لقد كان الانعتاق السياسي في الوقت نفسه انعتاق المجتمع المدني من السياسة ، من حتى (مظهر) محتوى كلي . لقد تكسّر المجتمع الاقطاعي الى عنصره الرئيسي ، الى (الانسان) . لكنه (تكسّر) الى انسان على هيئة يكون هو فيها في الواقع عنصرها الرئيسي ، لقد تكسّر الى إنسان (أناني) » .

(المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ،
المجلد الأول ، ص ٥٩٧ — ٥٩٨)

هنا ، إذن ، النسيج الرئيسي للجدل الاجتماعي الجديد عند ماركس . ان الصراع بين الطبيعة التجريبية الجزئية للانسان وجوهره الكلي العقلاني هو الصراع بين مطالبه المادية الخاصة في المجتمع المدني والوحدة والكلية المتجسدتين في الدولة السياسية . ولقد كان الصراع في المجتمع الاقطاعي لا يزال غير واضح.

لقد التحمت حياة الانسان المادية بحياته السياسية ، وكل شيء يفعله يعامل على انه مخرج شرعي في إطار الحياة الدينية والسياسية . ونتيجة لهذا ، فإن البناء الاقطاعي قد كبح وقهر بالفعل التقسيمية العارية والصراع الفردي للمجتمع المدني ، وللحياة الاقتصادية والمادية للإنسان . إن هذا البناء الاقطاعي لم يسمح بأية (حرية) اقتصادية .

لقد ربطت الأقنان بالأرض ، وربطت مالك الأرض (الحر) بالقيود السياسية الخاصة بالولاء والطاعة وتحكمت في أسعار البيع بالتجزئة ومستويات التشغيل من خلال النقابات ومنعت الربا باعتباره مخالفة للايمان المسيحي . غير أن الوحدة والكلية اللتين يزعمها الاقطاع ليستا وحدة ، وكلية الناس الأحرار المتعاونين بشكل تلقائي . لقد كانت الوحدة الاقطاعية وحدة مصطنعة وهمية : هي وحدة القيد . إن الإقطاع ، بدل أن يقهر الأنقسام رفعه الى مصاف المبدأ السياسي وثبته مؤقتاً بالقوة . ولأن المجتمع الاقطاعي لم يقسم بعد الطبيعة الانسانية الى قسمين ، ولأن الوجود الكلي العقلاني للإنسان لم يحرر نفسه بعد من تجزؤية وانقسامية الإنسان ، فإن الانسان في ظل الإقطاع لم يستطع بعد أن يدرك إمكاناته . لم يكن الصراع واضحاً بعد . ثم جاءت الثورة السياسية ضد الطغيان الاقطاعي الذي تدعّم في المجتمع الحديث . لقد أطاحت هذه الثورة السياسية بالقيد السياسي للاقطاع ؛ لكنها أطاحت أيضاً في الوقت نفسه بسيطرة الاقطاع السياسية والدينية على الحياة الاقتصادية . لقد حررت الانسان كمواطن سياسي ؛ لقد حررته أيضاً كوحدة اقتصادية باحثة . وهكذا بزغ التناقض في الحياة الاجتماعية جهرة حتى يتمكن الجميع من أن يروه : من جهة ، الدولة السياسية الكلية المتحدة ، وتبعية الإنسان كمواطن : ومن جهة أخرى ، المجتمع المدني المتصارع المنقسم ، والعالم المادي ، عالم الشراهة والمنافسة .

كتب ماركس في « الايديولوجيا الألمانية » : « إن كلمة (المجتمع المدني) ظهرت في القرن الثامن عشر ، عندما تخلصت علاقات الملكية من قبل من المجتمع المشترك العام القديم والوسيط . ولم يتطور المجتمع المدني على هذا النحو إلا مع البورجوازية » (المؤلفات الكاملة ، المجلد الخامس ، ص ٢٦) .



الفصل السادس

نقد السياسة

وكما رأينا فإن ماركس في « الحرية الألمانية الفرنسية » لم يعالج جدله الاجتماعي بعد على أنه يتكون ببساطة من صراع الطبقات الاقتصادية أو على أنه ناشىء عن (التناقضات) الاقتصادية . إن فحصه التفصيلي للمجتمع المدني ولعالم التجارة والصناعة كان على وشك أن يبدأ . أما في تلك اللحظة ، فإن تحليله للمجتمع المدني كان لا يزال يتم بتهاون وخاصة فيما يتعلق بنقده المتزايد التفاصيل للدولة السياسية . لكنه قام بالفعل ، في مقالته عن المسأله اليهودية ، باتخاذ الخطوة الهامة الكلية لربط شرور المجتمع المدني الحديث خاصة بقوة المال ، وهكذا وضع أساس نقده القادم للاقتصاد وفي الوقت نفسه استخرج مرة أخرى بجلاء المقولات الأخلاقية التي يشتغل عليها. لقد أصرّ على أن المجتمع هو (عالم الأغنياء) وأن المال هو تلك القوة التي تحول الانسان إلى موجود خانع تابع يتحدد من الخارج . إنه يحول الانسان إلى (سلعة) وهنا بالضبط في رأي ماركس يقوم الشر الخلقي المطلق للمجتمع المدني .

« إن المال يحط من شأن جميع آلهة البشرية ويحولهم إلى سلعة . المال هو القيمة الكلية المكونة لذاتها من بين جميع الأشياء . ولهذا فقد سرقت من العالم كله ، العالم الانساني والطبيعة معاً ، قيمته الخاصة . المال هو ماهية عمل الانسان ووجوده، مغترباً عن نفسه،

وهذه الماهية المغتربة تهيمن عليه وهو يركع لها »[1] .

(حول المسألة اليهودية ، المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الأول ، ص ٦٠٣)

لقد تمكن ماركس من إبراز هذه النقطة من خلال عرضه لكتيبات برونو باور حول انعتاق اليهود لأنه يتناول اليهودية على أنها ديانة المال[2] ، وعلى أنها تعبير عن أنانية عالم الأثرياء . إنه يعد المسيحية الشريك المتعمد أو غير المتعمد لليهودية وعلى أنها الدين الذي يضع جميع علاقات الإنسان الخلقية والاجتماعية في السماء ويجعلها خارجية بالنسبة لوجود الانسان الاجتماعي ، ومن ثم يمكن المجتمع المدني من تحقيق استقلاله العنجهي السائد :

« لقد بلغت اليهودية أقصى ذراها مع اكتمال المجتمع المدني ؛ غير أن المجتمع المدني لا يتكامل إلا في العالم (المسيحي) . ففي ظل سيادة المسيحية وحدها، التي تجعل (جميع) العلاقات القومية والطبيعية والخلقية والثقافية (خارجية) بالنسبة للانسان ، يمكن للمجتمع المدني أن ينفصل كليةً عن حياة الدولة ويمزق جميع الروابط الاجتماعية للناس ، ويضع الأنانية والرغبات الذاتية محل الروابط الاجتماعية ويكسّر العالم الانساني إلى عالم يتألف من أفراد ذريين متعادين بشكل تبادلي . إن المسيحية قد انبعثت من اليهودية. ومرة أخرى تذوب وترتد إلى اليهودية. لقد كان المسيح صراحة اليهودي المنظّر ؛ لهذا فاليهودي هو المسيحي العملي ، والمسيحي العملي يصبح مرة أخرى اليهودي . إن المسيحية لم تقهر اليهودية الحية إلا

---

(١) هنا نجد أول تطبيق اقتصادي من جانب ماركس لمذهب هيغل وفيورباخ في الأغتراب. الاغتراب بكل بساطة هو عند ماركس أن الانسان يأخذ قوة أو وظيفة من قواه أو وظائفه ويموضعها objectify أو يشيّئها reify بأن يصبها في موضوع آخر يعاملها كما لو كان لها وجود منفصل عن نفسها ثم بدل أن يتسيدها تتسيده .

(٢) لم يكن أول يهودي يقوم بدور الكراهية الذاتية لليهود .

في الظاهر . لقد بلغت درجة من (الحفاوة بنفسها) والروحانية حتى أنها لم تقدر أن تقهر وحشية الحاجات العملية إلا بأن ترفع نفسها إلى السماء. المسيحية هي الفكر الجليل السامي لليهودية واليهودية هي التطبيق العملي الوضيع للمسيحية، غير أن هذا التطبيق العملي لا يمكن أن يكون كلياً إلا بعد أن تكتمل المسيحية باعتبارها الديانة المكتملة في (نظرية) الاغتراب الذاتي للإنسان عن نفسه وعن الطبيعة. وحينذاك فقط تكتسب اليهودية سيادة كلية وتحول الانسان المتخارج والمغترب والطبيعة المتخارجة والمغتربة إلى أشياء تكون في خدمة الحاجات الأنانية ، تحولها إلى أشياء للمقايضة . جعل الأشياء قابلة للبيع هي الجانب العملي للاغتراب . وكما أن الانسان ، طالما أنه لا يزال في قبضة حدود الدين ، لا يستطيع سوى أن يموضع وجوده الجوهري بأن يجعله شيئاً خيالياً (غريباً)، كذلك في ظل سيادة الحاجات الأنانية لا يستطيع سوى أن يسلك بشكل عملي ، لا يستطيع سوى أن يخلق أشياء في الممارسة بأن يصنع منتجاته وكذلك نشاطه تحت سيادة وجود غريب ، وتُعطى هذه الأشياء دلالة وجود غريب — دلالة المال ... وبمجرد أن ينجح المجتمع في تدمير الماهية (التجريبية) لليهودية : البيع والشراء ومعتقداته ، يصبح اليهودي أمراً (مستحيلا) بأن وعيه لن يكون له موضوع ، لأن الأساس الذاتي لليهودية، الرغبات العملية المشخصة، وصراع الفرد، صراع الوجود الجنسي مع وجود الانسان كفرد في نوع ، كل هذا سوف يختفي . إن الانعتاق (الاجتماعي) لليهود هو (انعتاق المجتمع من اليهودية) .

(حول المسألة اليهودية ، المؤلفات الكاملة ،
القسم الأول ، المجلد الأول، ص ٦٠٤—٦٠٦)

على هذا النحو إذن يكون المجتمع المدني الحديث في نظر ماركس ـ أنانياً،

تجزيئياً ، جزئياً، محروماً منطقياً بسبب شكله من الكلية الحقة وهو يفضي على نحو حتمي إلى الخنوع واغتراب الذات والتبعية وزيادة التوترات والبؤس الداخلية . إنه العالم الحيواني الذي لا يمكن أن يكون فيه تطوير لاحق إلا بنفي أساسه والانتقال إلى « عالم الديمقراطية الانساني » (مراسلات عام ١٨٤٣ ، المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الأول ، ص ٥٦٤) .

إن ماركس يقصد بالدولة السياسية الحديثة الديمقراطيات الدستورية التي أقامتها ثورات فرنسا وأمريكا الشمالية . والدولة السياسية الحديثة إنما تعاني من تفكك مماثل . فوفق رأي ماركس ، إنها تجسد بالفعل مطالب العقل ، وهي تشير الى المستقبل، ولكنها تفعل هذا فحسب داخل حدود ضيقة محتمة يفرضها شكلها وانفصالها عن المجتمع المدني .

« لقد وُجد العقل دوماً ولكن ليس دوماً على شكل عقلاني . ولهذا يمكن للناقد أن يلتقط أي شكل للوعي النظري والعملي وينمي من الأشكال الخاصة للواقع الموجود الوجود الحق لذلك الذي ينبغي أن يوجد وما هو هدف الواقع النهائي . وإلى المدى الذي يكون فيه اهتمام بالحياة الواقعية ، فإن (الدولة السياسية) — حتى حيث لا تكون مشربة بوعي بالمطالب الاشتراكية — هي التي تحتوي في كل أشكالها (الحديثة) مطالب العقل . وهي لا تقرّ هناك . ففي كل مكان إنما تعين العقل على أن يظهر الى الوجود . وبالمثل — على أية حال — إنها تقع في كل مكان في تناقض خصائصها المثالية مع معتقداتها » .

(مراسلات ١٨٤٣ ، المؤلفات الكاملة ، القسم الاول ، المجلد الاول ، ص ٥٧٤)

لم تكن الدولة السياسية عند ماركس في هذه المرحلة بعد مجرد أداة للسيطرة الطبقية كما أنها لم تكن بعد مجرد انعكاس لحالة المجتمع المدني . بل بالعكس،

فهي مثل الدين لم تكن انعكاساً للمجتمع المدني بل مقابلاً له ، إنها استكمال مثالي لها . فكما أن ماركس اعتبر المسيحية ليست مجرد بؤس حقيقي فحسب ، بل هي أيضاً احتجاج ضد البؤس الحقيقي ، عقلانية شبحية في العالم الآخر (النقد الثاني لهيغل ،(المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الأول ، ص٦٠٧) فكذلك تناول الدولة السياسية على أنها تأكيد أنموذجي للماهية الإنسانية الكلية ، وتأكيد أنموذجي لهذا المسعى نحو الكلية والجبر الذاتي والتعاون الطبيعي الذي كان قد اختفى تماماً من المجتمع المدني الحديث :

« فكما أن (الدين) هو قائمة محتويات الصراعات النظرية للانسان ، كذلك (الدولة السياسية) هي قائمة محتويات صراعاته العملية . لهذا فإن الدولة السياسية في شكلها تعبر عن sub specie rei publicae جميع الصراعات والحاجات والحقائق الاجتماعية » .

(مراسلات عام ١٨٤٣ ، المؤلفات الكاملة القسم الأول ، المجلد الأول ، ص ٥٧٤)

وعلى أية حال ، فإن الدولة السياسية محدودة للأسف بشكلها ، بانفصالها عن المجتمع المدني وعن الوجود التجريبي الواقعي الفعلي للانسان مع ذلك المجتمع. إنها تظل تعبيراً (أنموذجياً) عن وجوده الكلي ، عاجزة عن قهر وقائعيات وجود الانسان . ومن ثم فهي أحادية الجانب ناقصة ومفككة منطقياً من تلك المبادىء عينها التي تعترف بأنها تطبقها على المجتمع الأنساني . يقول ماركس إن البرهنة على هذا يمكن أن يُرى في الثورتين الفرنسية والأمريكية . إقراراً ، لقد حققنا الانعتاق (السياسي) للبشرية . لقد أعلنتا حرية الانسان واستقلاله عن الدين وعقلانيته — (كمواطن سياسي) . ولكن ك (إنسان) تركتاه في قيد ، وهكذا ناقضتا أساسها ؛ وكشفتا عن أحاديتها وعدم تماسكها :

« إن محدودية الانعتاق السياسي إنما تتكشف في التو في أن

الدولة تستطيع أن تحرر نفسها من محدودية بعينها [1] بدون أن يصبح الناس حقاً متحررين من هذه المحدودية ، وفي أن الدولة يمكن أن تكون دولة حرة بدون أن يكون الانسان حراً » .

(حول المسألة اليهودية ـ المؤلفات الكاملة،
القسم الأول ، المجلد الأول ، ص ٥٨٢)

يذهب ماركس إلى أن الناس هكذا إنما يزعمون أنهم ملاحدة سياسياً بأن يعلنوا ضرورة أن تكون الدولة دنيوية ومع هذا يضمنون لأنفسهم (حق) العبادة ومن ثم يظلون في القيد الديني . إن الانسان يحلل نفسه الى (الانسان) معتنق دين ما و (مواطن) عضو الدولة الملحدة . ويعبر التوتر المتبقي عن التوتر الواقعي القائم في هذا العالم بين المجتمع المدني والدولة السياسية، بين (البرجزة) و (المواطنة) ، بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة (المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الأول ، ص ٥٨٣ – ٥٩١) وليس هذا النتاج عرضياً، فهو ينشأ من الطبيعة عينهـا للانعتاق السياسي الذي يسرق من الدين حتى ذلك الرباط المحدود الذي يربط الانسان بوجوده الكلي الذي كان له في الدولة الاقطاعيـة ويحوله الى تعبير عن الروح الخالصة للمجتمع المدني . والاعتبارات عينها تنطبق على الملكية الخاصة .

« إن الإلغاء السياسي للملكية الخاصة [عن طريق قصر التصويت والمرشحين على فئات ذات صفات بعينها] لا يقضي على الملكية الخاصة ، بل يفترض وجودها ، إن الدولة تقضي على فروق (المولد والموطن والتربية والمنصب) بطريقتها ، عندما تجعل فروق المولد والموطن والتربية والمنصب فروقاً (غير سياسية) ، عندما تجعل

---

(١) يستخدم ماركس كلمة limitation هنا وفي المواضع الأخرى ليعين الحد أو المحدودية التي تحول بين الشخص وبين أن يكون كلياً بشكـل حقيقي وتعين المحدودية التي تضع حداً على الفرد من الخارج ومن ثم تجعله محدوداً وليس حراً حقاً . وكلا المعنيين ضروري في نقاشه .

كل فرد من أفراد الشعب مشاركاً (على قدم المساواة) في سيادة الشعب بدون الاشارة الى هذه الفروق، عندما تعامل جميع عناصر الحياة المدنية الفعلية من وجهة نظر الدولة . وبرغم كل هـذا فإن الدولة لا تمنع إطلاقـاً الملكية الخاصة والتربية والمنصب من أن (تسلك) وتصنع وجودها (النوعي) بطريقتها (هي) الخاصة أي كملكية خاصة ، وكتربية وكمنصب . فالدولة السياسية أبعد ما تكون عن حل هذه الفروق القائمة (في الواقع) ، إنها لا توجد إلا بافتراضها ، إنها ترى نفسها على أنها (دولة سياسية) ولا تفرض (كليتها) إلا بمعارضتها لهذه الأشياء ، معارضتها لعناصرها » .

(المصدر السابق ، (المؤلفـات الكاملة ،
القسم الأول، المجلد الأول ، ص ٥٨٣ — ٥٨٤)

يقول ماركس إن هذا التناقض يسري خلال العقيدة الكلية للحقوق الانسانية وهو أسامى بالنسبة للدولة السياسية في شكلها الحديث وهو يتكسّر بوضوح في التفرقة القائمـة بين الحقوق السياسية ، حقوق المواطن droits du citoyen وحقوق الانسان أو الحقوق الطبيعية droits de l'homme :

« من هو (الانسان) المتميز عن (المواطن) ؟ لا أحد سوى عضو المجتمع المدني . لماذا يسمى هذا العضو (انساناً) ، إنسانـاً ببساطة ؛ لماذا تسمى حقوقه حقوق الانسان ؟ كيف سيتأتى لنا أن نفسر هذه الواقعـة ؟ بعلاقة الدولة السياسية بالمجتمع المدني ، بالطبيعة الجوهرية للانعتاق السياسي . وفوق كل شيء ، تؤكد أن ما يسمى بحقوق الانسان droits de l'homme مقابـل حقوق المواطن droits du citoyen ليست سوى حقوق عضو المجتمع المدني أي حقوق الانسان الانساني ، حقوق الانسان المنفصل عن الانسان وعن الحياة والوجود العامين » .

(المصدر السابق ، المؤلفات الكاملة ،
القسم الأول ، المجلد الأول ، ص ٥٩٣)

ويقول ماركس إننا نستطيع أن نرى هذا بجلاء إذا فحصنا حقوق الانسان، وحقوق المواطن كما وُضعت في أكثر الدساتير راديكالية ألا وهو الدستور الفرنسي عام ١٧٩٣ الذي يطرح حقوق الحرية والملكية والمساواة والأمن :

« الحرية [إذا فحصنا التعريف الوارد في الدستور] هي لهذا الحق في أن يفعل المرء ما يشاء بدون أن يسبب أذى للآخرين . والحدود التي يستطيع كل إنسان أن يتحرك داخلها بدون تسبيب الأذى إنما يحددها القانون على نحو الحد بين حقلين ، فإنه يتحدد بسور . والعناية منصبة على حرية الإنسان باعتباره ذرة روحية معزولة تنسحب إلى ذاتها. لا يقوم الحق الانساني للحرية على أساس ارتباط الإنسان بالإنسان بل بالأحرى على انفصال الإنسان عن الإنسان . إنها هذا الحق للانفصال ، حق الفرد (المحدود) ، المحدود ضد نفسه ... وحق الانسان في الملكية الخاصة هو حق تمتع الإنسان بملكيته وتدبيره لها بتعسُّف [بإرادته] دون أن يعبأ بالآخرين وفي استقلال عن المجتمع . إنه حق المصلحة الذاتية . مثل هذه الحرية الفردية ... تشكل أساس المجتمع المدني . إنها تسمح لكل إنسان أن يجد في الآخرين لا تحقق حريته بل تحديدها . . إن المساواة في معناها اللاسياسي ليست سوى مساواة الحرية المكتشفة سابقاً ، أي أن كل انسان يعد مساوياً للآخرين باعتباره مثل هذه الذرة الروحية المغلقه وأنه قائم عليها ... والأمن هو أعلى تصور اجتماعي للمجتمع المدني ، المفهوم الذي تأخذ به قوة البوليس من أن المجتمع كله لا يوجد إلا لكي يضمن لكل فرد من أعضائه الحفاظ على شخصه وحقوقه وملكيته... إن المجتمع المدني لا يرتقي من خلال مفهوم الأمن فوق أنانيته . بل بالأحرى الأمن هو ضمان الأنانية . ولا نجد أياً من هذه الحقوق المزعومة للانسان

يتجاوز الانسان الأناني ، يتجاوز الانسان كعضو في المجتمع المدني، يتجاوز الانسان كإنسان منزوع عن الحياة الاجتماعية العامة وينسحب الى مصالحه الخاصة ونزواته الخاصة . إن الانسان المدرك في هذه الحقوق بعيد كل البعد عن أن يكون الموجود النوعي ، وإن حياة النوع نفسها ، المجتمع ، تبدو في هذه الحقوق كاطار خارجي بالنسبة للأفراد ، كحد على استقلالهم الأصلي . والخيط الوحيد الذي يبقيهم معاً هو الضرورة الطبيعية والحاجات والمصلحة الخاصة والحفاظ على ملكيتهم وشخصهم الأناني » .

(المصدر السابق ، المؤلفات الكاملة ، القسم الأول، الجزء الأول ؛ ص ٥٩٣ – ٥٩٥ . ولقد حذفت من هذه القطعة والقطع التالية المقتبسة ما وضع ماركس تحت خط وهو كثير لأنه يبدو لي بلا معنى)

إذن هذه هي محصلة الانعتاق السياسي القاصر على عالم السياسة ، إنه انعتاق قائم على أساس انفصال الدولة السياسية عن المجتمع المدني .

« إن شعباً ما على وشك البدء في تحرير نفسه وتمزيق جميع الحدود القائمة بين أفراد الشعب المختلفين وإيجاد رفقة سياسية عامة مشتركة .. إنما يبين بوقار تأييد الانسان الأناني المنفصل عن رفيقه وعن الرفقة العامة ... إن دعاة الانعتاق السياسيين إنما يخفضون من شأن المواطن والرفقة السياسية العامة إلى مستوى مجرد الوسيلة للحفاظ على ما يسمى بالحقوق الانسانية ، لدرجة أن (المواطن) يصبح خادم (الانسان) الأناني . والمجال الذي يسلك فيه الانسان كوجود اجتماعي كلي ينحط شأنه ، يأتي أسفل المجال الذي يسلك فيه كوجود موضعي متفكك ، وأخيراً يؤخذ الانسان البورجوازي لا (المواطن) على أنه

الانسان الجوهري والحقيقي » .

(المصدر السابق ، المؤلفات الكاملة ،
القسم الأول ، المجلد الأول ، ص ٥٩٠)

وهكذا يقف الآن الانسان الأناني ، عضو المجتمع المدني ، منكشفاً على أنه « قاعدة الدولة السياسية وشرطها ، تلك الدولة التي تدركه على هذا النحو في حقوق الانسان » (المصدر السابق ، ص ٥٩٨) ومن جهة أخرى فإن الانسان السياسي يظل فحسب « الانسان الصناعي المجرد ، الانسان باعتبـــاره شخصاً استعارياً » (المصدر السابق) ولما كانت الدولة السياسية عبارة عن استعارة على هذا النحو كذلك يأتي بناؤها الأنموذجي قائما على الشروط الوقائعية للإنسان الأناني في المجتمع المدني ، إنه في الواقع عاجز إزاء المجتمع المدني . وهــذا هو السبب في رأي ماركس الذي يجعل اليهود المحرومين من حق التصويت في أصغر كفور أوربا يسيطرون على بورصات العواصم الأوربية الكبرى .

« التناقض بين القوة السياسية العملية لليهودي وحقوقه السياسية هو التناقض العام بين السياسة وقوة المال . في الفكر السياسة فوق قوة المال ، وفي الواقع لقد أصبحت السياسة عبدة لقوة المال » .

(المصدر السابق ، المؤلفات الكاملة ،
القسم الاول ، المجلد الاول ،ص ٦٠٢)

لقد رأينا – إذن – المحدوديات الصورية المنطقية الضرورية للانعتاق السياسي والدولة السياسية . كلاهما ينكر المجتمع المدني ، ومع هذا يقوم عليه . ويذهب ماركس في نقده الثاني لهيغل حيث يقترب اقتراباً شديداً من مذهبه الطبقي المتأخر إلى أن السبب التاريخي لهذا :

« على أي شيء تقوم الثورة السياسية الجزئية ؟ على هذا : إن قسماً من المجتمع المدني يعتق نفسه ويحرز سيادة كلية ؛ على هذا : إن طبقة خاصة تعمل من موقف خاص بها تأخذ على عاتقها الانعتاق الكلي للمجتمع . وهذه الطبقة تحرر بالفعل المجتمع كله ، ولكن

تحت شرط أن المجتمع كله يجد نفسه في موقف هذه الطبقة ، أي على سبيل المثال ، إنه يملك المال والتربية ، أو على الأقل يستطيع أن يحرزهما » .

(المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ،
المجلد الاول ، ص ٦١٧)

وفي الحقيقة هناك لحظات من التحمس السياسي عندما تبحث مطالب العقل المتجسدة في شكل محدود داخل الدولة السياسية عن تحقيق نفسها . إنها تضغط – داخل شكل الدولة السياسية – من أجل تحلل وتذويب الأعراض الرئيسية للقيد المفروض على الانسان مثل الدين والملكية الخاصة . لكن هذا مستحيل داخل الدولة السياسية :

« إن الحياة السياسية – لحظات شعورها الخاص بنفسها – إنما تبحث عن قهر محتوياتها – المجتمع المدني وعناصرها – ولتشييد نفسها على أنها الحياة النوعية الحقة اللامتناقضة أو الحياة الاجتماعية للانسان . وهي لا تستطيع أن تفعل هذا إلا من خلال السلب العنيف لشروط وجودها ، من خلال إعلان أن تكون الثورة دائمة * ، ومن ثم فإن الدراما السياسية إنما تنتهي بالضرورة الى إعادة تأسيس الدين والملكية الخاصة وجميع عناصر المجتمع المدني تماماً كما تنتهي الحرب بالسلم » .

(حول المسألة اليهودية ، المؤلفات الكاملة ،
القسم الأول ، المجلد الأول ، ص ٥٧٠–٥٨٧)

وبعد هذا ببضعة أشهر قليلة أصرّ ماركس مرة أخرى على العقم (الضروري) للدولة السياسية ، وذلك في مقالته « تعليقات نقدية على مقالة (ملك بروسيا

---

* هذا هو الخيط الذي سيستلمه من هنا ليون تروتسكي في فلسفته بخصوص الثورة الدائمة (المترجم)

والاصلاح الاجتماعي بقلم بروسي) »[1] :

« لا تستطيع الدولة أن تقهر التناقض بين المقاصد الطيبة للإدارة من جهة ووسيلتها وإمكانيتها في العمل من جهة أخرى بدون قهر وتدمير نفسها ، لأن الدولة تقوم على التناقض . إنها تقوم على التناقض بين الحياة العامة والخاصة ، بين المصالح الكلية والمصالح النوعية . لهذا فإن على الإدارة أن تقتصر على الفعل الصوري والسلبي ، لأنه حيث تبدأ الحياة المدنية وعملها فإن قوة الإدارة تنتهي هناك . إن العقم مقابل النتائج التي تنبع من الطبيعة غير الاجتماعية للحيـاة المدنية ، من الملكية الخاصة والتجارة والصناعة والسلب المتبـادل الذي تنشغل به الدوائر البورجوازية المختلفة – هذا العقم هو القانون الطبيعي الذي يحكم الإدارة . هذه التجزيئية ، هذا الجور ، هـذه العبودية للمجتمع المدني ، هي الأساس الطبيعي الذى تقوم عليه الدولة الحديثة ، تماماً كما كان المجتمع المدني للعبودية هو الأساس الطبيعي الذي كانت عليه الدولة القديمة ... فإذا أرادت الدولة أن تقهر وتدمر عقم إدارتها ، فعليها أن تقهر وتدمر الحياة الخاصة في هذه الأيام » .

(المؤلفات الكاملة ، المجلد الثالث ، ص ١٤ – ١٥)

وهكذا نستطيع أن نرى عنـد ماركس عدم الاكتمال الضروري ومجرد الطبيعه الوهمية للانعتاق السياسي . لكنه لا يزال يوقن مع تفاؤليـة الهيغليين الشبان التي ترى أن المجتمع العقلاني على وشك الانفجـار الى العالم بأن سلسلة الأحداث التي بدأت بالانعتاق السياسي لا يمكن أن تتوقف . وان قانونها الخاص

---

(١) المقالة الأصلية بقلم « بروسي » كتبها أرنولد روغ ونشرت في Vorwarts (باريس) في ٢٧ تموز ١٨٤٤ وقد ظهر ماركس في الصحيفة نفسها في ٧ آب ١٨٤٤ وقد أعيد طبع نص مقال روغ في المؤلفات الكاملة ، الفصل الثالث، ص ٥٢٧ – ٥٨٩ ونشرت مقالة ماركس في المؤلفات الكاملة الفصل الثالث ، ص ٥ – ٢٣

إنما يدفعها دوماً الى الأمام بسرعة مذهلة . ولما كانت كل طبقة تضغط من أجل الانعتاق السياسي ولا تحرر المجتمع إلا من وجهة نظرهـا ، فإن دور المحرر في البلدان الروحية مثـــل فرنسا إن لم يكن في ألمانيا أيضاً ، إنما يسير في تتابع درامي من طبقة الى أخرى .

« وأخيراً نصل الى الطبقة التي لا تعود تدرك الحريةالاجتماعية في إطار أحوالها الخاصة التي تقوم خارج الانسان ، وإن تكن قد خلقها لنا الآن المجتمع الانساني . هذه الطبقة – على العكس – ستنظم جميع أحوال الحياة الانسانية في ظل الحرية الاجتماعية ».

(النقد الثاني لهيغل ، (المؤلفات الـكاملة ، القسم الأول ، المجلد الأول ، ص ٦١٩)

إن ماركس يعتقد بأن هذه الطبقة في فرنسا قد تنشط بالحماس . أمـا في ألمانيا فإن الثورة الفرنسية لم تحـــدث إلا في الأفكار ، في فلسفة كانت لا في الواقع ، وظلت الطبقات الوسطى عاجزة ؛ وهنا فإن مثل هذه الطبقة الثورية لا تنشط إلا بالاحتياطات . لكن هناك طبقة :

« طبقة في المجتمع المدني ليست طبقة للمجتمع المدني ، إنها حالة تمثل انحلال جميع الحالات ، مجال مشرب بطبيعة كلية بسبب معاناتها الـكلية وعدم طلبها لحقوق خاصة لأن الخطأ المفروض فيه أن تعانيه ليس خطأ جزئياً بل هو بكل بساطة خطأ على هــــذا النحو . . إنها طبقة تمثل الخسارة التامة للانسانية ، ولهذا لا تستطيع أن تسترد نفسها إلا باسترداد الانسان كلية . هذا التحلل للمجتمع كحالة خاصة هو البروليتاريا . . . عندما تعلن البروليتاريا انحلال النظام الاجتماعي الذي ظل قائماً حتى الآن ، فإنما تعبر فحسب عن سر وجودها لأنها التحلل الفعال لهذا النظام فإذا طالبت البروليتاريا بسبب الملكية الخاصة ، فإن كل ما تفعله أن تجعل من المجتمع مبدأ ذلك المجتمع الذي يجعل من البروليتاريا مبدأ » .

(المصدر السابق ، ٦١٩ – ٦٢٠)

فإذا كان ماركس قد التفت الى البروليتاريا من الاعتبارات العملية ، مروراً بإدراك عقم الطبقات الوسطى الألمانية ، فقد أعطاها هنا (التطور التأملي) الذي ذهب الى أن أبيقور قد أعطاه للذرة. إنه لم ير فيها مجرد الوجود التجريبي، بل رأى فيها المقولة المنطقية أن البروليتاريا تحتل مكاناً ضرورياً في الخطاطية الجدلية « إنها مدفوعة « بسر وجودها » لتحقيق التحلل والارتقاء الى شكل جديد للنظام القديم . وتماماً كما أن التناقضات في الذرة لا يمكن حلها بدون تناولها على أنها (حرة) فكذلك التناقضات في موقف البروليتاريا لا يمكن حلها بدون أن تستعيد للبشرية حريتها ، (نفسها الكلية) :

« إن الرفقة المعزول عنها هي رفقة نطاق ونظام للواقع مختلفة تماماً عن الرفقة السياسية . إن الرفقة التي يفصلها العمل عن العامل هي (الحياة) نفسها ، الحياة الفيزيائية والعقلية ، الأخلاقيات والعادات ، النشاط الانساني ، الأشباع الانساني ، أن يكون الانسان إنساناً . أن يكون الانسان إنساناً هو الرفقة الحقة للانسان . وكما أن العزلة التي لا علاج لها من هذه الرفقة هي أكثر شمولاً وأكثر رعباً وأكثر امتلاء بالمتناقضات بشكل لا يقارن من العزلة عن الرفقة السياسية ، فكذلك تحلل هذه العزلة من كون الانسان إنساناً ، أو رد فعل أو ثورة جزئية ضده،أوسع مدى عن المواطن السياسي حيث أن الحياة الانسانية أوسع مدى من الحياة السياسية . وهكذا لا يهم كيف أن الثورة الصناعية جزئية ؛ فهي تحمل في داخلها نفساً كلية؛ ثورة سياسية، ولا يهم مقدار الكل المختبىء في أكبر شكل في نفس ضيقة ... لهذا فإن ثورة اجتماعية تحدث من وجهة نظر الكل حتى لو حدثت فحسب في مصنع واحد بأحد الأقاليم ، لأنها احتجاج الانسان ضد الحياة المنزوعة إنسانيتها ، لأنها تبدأ من وجهة نظر الفرد الحقيقي المفرد ، لأن الرفقة البحت يرد بها الفرد على انفصال

الانسان عن نفسه هي الرفقة الحقة للانسان « رفقة أن يكون الانسان إنساناً . وإن النفس السياسية للثورة ، من جهة أخرى ، إنما تتألف من اتجاه طبقة لا تأثير عليها سياسياً إلى أن تكسر عزلتها عن الدولة والسلطة الحاكمة . إن وجهة نظرها هي أن الدولة كل مجرد لا ينشأ إلا من خلال الانفصال عن الحياة التجريبية والتي لا يمكن التفكير فيها بدون التناقض المنتظم بين الفكرة الكلية والوجود الفردي للانسان . إن ثورة مشبعة بالروح السياسية إنما تنظم لهذا وفق طبيعتها المحدودة والمزدوجة دائرة حاكمة في المجتمع على حساب المجتمع ... الثورة بصفة عامة — الإطاحة بالقوة الحاكمة وتحطيم العلاقات القديمة — هي فعل سياسي. ولكن بدون الثورة لا يمكن تنفيذ الاشتراكية . فالاشتراكية تحتاج إلى هذا الفعل السياسي تماماً كما تحتاج الى تقويضه وتذويبه . ولكن بمجرد أن يبدأ نشاطها المنظم ، بمجرد أن يخطو غرضها الجوهري ، روحها ، خطوة الى الأمام ، فإن الاشتراكية تقذف القوقعة السياسية » .

(ملاحظات نقدية ، المؤلفات الكاملة ،
الفصل الثالث ، ص ٢١ — ٢٣)

الفصل السابع

نقد الاقتصاد

لقد أفضى نقد ماركس للسياسة – كما رأينا – الى استخلاص أن كليـة الدولة السياسية متناقضة بسبب أثانية الحياة الاقتصادية . وعلى أية حال ، فهو غير قانع بتطوير حتمية المجتمع العقلاني من الصراع (الجدلي) بـين الدولة السياسية والحياة الاقتصادية فحسب . فبالرغم من أنه لم يتناول السياسة بعـد على انها مجرد انعكاس لعلاقات الانتاج، إلا أنه نسب إليها من قبل نوعاً من العقم. لقد رأى الدولة السياسية على أن الذي يتسيدها إنما هو المجتمع المدني والإنسان الاقتصادي المجزأ العاري . ولهـذا السبب فإن ماركس يستدير الآن – دون شك – الى فحص للمجتمع المدني نفسه ويحاول أن يجد في الحيـاة الاقتصادية القوة الدافعة الجدلية نحو التغيير الذي تعجز الحياة السياسيـة وحدها عجزاً شديداً عن تقديمه. لقد انغمس ماركس – لأول مرة – في الدراسات الاقتصادية المطولة . إنه يأخذ اقتباسات غزيرة من دي بواغلبرت de Boisguilbert وإيوجين بوريه Eugene Buret ولورد لودرديل Lord Lauderdale وجون لو John Law وفريدريش ليست Friedrich List وماككولوش Mac-Culloch وجيمس مل James Mill وأوزياندر Osiander وريكاردو Ricardo وساي Say وشوز Schuz وشاربك Sharbck

وآدم سميث Adam Smith . وجاءت « المخطوطات الاقتصادية ـ الفلسفية » (باريس) لعام ١٨٤٤ النتائج الأولى لهذا الجهد . لقد سعى ماركس الى أن يبين فيها الصدع الجدلي داخل الحياة الاقتصادية نفسها، والتناقضات التي لا يمكن تجنبها والتي تجعل استمرارها أو التطور الحر داخل (الشكل) نفسه مستحيلاً. لقد سعى الى أن يقوم بهـذا بإخضاع البناء الكلي للاقتصاد السياسي المعاصر ، مقولاته وقوانينه الرئيسية ، لأشد أنواع النقد الفلسفي حدة .

عند ماركس لا يزال النقد الفلسفي يعني النقد المنطقي ـ الأخلاقي. ليس المقصود به النقد المعياري صراحة . إن ماركس لا يعرض لأية (مبادىء) أو معايير خلقية بها يعالج الاقتصاد السياسي . غير أن (التناقضات) المنطقية عنـد ماركس هي النتيجة المحتمة للشر ، إنهـا جزء من الطبيعة الخالصة والطريقة الخالصة الخاصة بالعمل الأناني المغترب غير الحر . ونحن نجد أن انغلز قد استمد من الهيغليين الشبان الآراء نفسها بشكل فج وبهذا سبق ماركس في مهمة إخضاع الاقتصاد السياسي لمثل هذا النقد بنشره مقالاً في العدد الوحيد من « الحوليـة الألمانية الفرنسية » في شباط ١٨٤٤ عنوانه «خطوط عامة خاصة لنقد الاقتصاد السياسي » . لقد تأمل ماركس في المقالة بعناية شديدة ، وأصبح مشغوفاً بأنغلز الذي لا يعرفه إلا معرفة سطحية ، وذلك نتيجة لهذا التأمل . غير أننا لو عقدنا مقارنة بين مقالة انغلز ومخطوطات ماركس اظهر لنا سريان مفهوم ماركس عن العلاقة بين النقد المنطقي والأخلاقي بشكل أكثر ممـا هو عند انغلز. الاقتصاد السياسي عند انغلز هو شيء يهاجم أخلاقياً (و) منطقياً ؛ أما عند ماركس فإن أشكال الهجوم هذه لا تكتمل إلا عندما ترتد الى قاعدة واحدة . ومن ثمّ فإن انغلز يبدأ بهجوم خلقي ـ دعائي: «إن الاقتصاد السياسي، أو علم « كيف تصبح ثرياً» وقد نشأ من الحسد والشره المتبادلين بين التجار ، إنما يحمل فوق جبينه علامات أكثر أشكال البحث الذاتي تمرداً » (المؤلفات الكاملة، القسم الأول، المجلد الثاني، ص ٣٧٩)، وهو ينتهي (المؤلفات الكاملة، القسم الأول، المجلد الثاني، ص ٤٠٠) بأن يرى في تبعية الانسان للملكية الخاصة والمنافسة والمصالح المتصارعـة أشد

أنواع انحطاطه اكتمالاً . وإن اتهامه المنطقي تكميلي ، غير أنه متميز غير منغم في الغالب بالنغمات الخلقية أو الأخلاقيـة . وهو يقوم على تذبذب ضروري في النظريات الاقتصادية للقيمة ، (التناقض) بين (الدخل القومي) المرتفع والبؤس الشامل للأمة كمجموعة من الأفراد ، كما يقوم بالمثل على التناقض بين عملية التناغم المزعومة لقوانين العرض والطلب ، ويصرّ على أن النقض الأخلاقي والتنـاقض المنطقي مرتبطان بشكل ضروري . ولا يتكامـل النقد الى أن يظهر أنهما يصدران عن علة واحدة ، أو عن تناول (أحادي الجانب) للإنسان ، أو عن فشل في رؤية المحتوى الإنساني للمؤسسات الاجتماعية التي تكاملت بشكل غير شرعي من سياقها الانساني وعوملت كأشياء ميتة . والبطولة الكلية التي يظهرها في (مخطوطات باريس) هي لإعلان أن الاقتصـاد السياسي لا يمكن أن يكون دراسة حيادية بشكل أخلاقي لما يسمى بالعلاقات (الموضوعية) بين الأشيـاء اللاإنسانية أو القوانين وإرجاعها ثانية الى المجال الأخلاقي بردها مرة اخرى الى محتواها الإنساني. ويصرّ ماركس على أن المقولات الأساسية للاقتصاد السياسي ليست هي العمل ورأس المال والأرباح والأجور والأرض . المقولة الأساسية هي الإنسان ، الإنسان ونشاطاته الإنسانية . وهذه النشاطات لا يمكن تجريدها عن الإنسان ؛ يجب رؤيتها على أنها تعبيرات متكاملة عن إنسانيته . والمقولات التي يتحدث عنها علماء الاقتصاد السياسي التقليديون ليست سوى تجريدات (بالمعنى الهيغلي) عن الماهية الحقة للمجتمع ـ الإنسان . إن علماء الاقتصاد يموضعون ويشيئون ويصبون في شكل مجرد كأشياء ميتة النشاطات الإنسانية الحيوية ، النشاطات التي لا يمكن التقاطها وتطويرها على نحو سليم إلا كجزء من الإنسان الاجتماعي كله[1] .

---

١ ـ بعد هذا بعامين هاجم ماركس في « بؤس الفلسفة » برودون لأنه لم يقل هذا: « إن مادة عالم الإقتصاد هي الحياة الفعالة الحيوية للانسان ، أما مادة السيد برودون فهي المعتقدات القطعية لعالم الإقتصاد » (بؤس الفلسفة ص ١١٧) .

لأن ماركس يرفض تصور النقد الأخلاقي على أنه تطبيق للمعايير (المثالية) ويتناول منطقه ـ الأخلاقي على أنه مؤسس في الطريقة التي تحدث بها الأشياء ، تمكن من الإصرار على أن نقده تجريبي بشكل خالص : « إن نتائجي مستخلصة من خلال تحليل تجريبي شامل مؤسس على دراسة نقدية واعية للاقتصاد السياسي» (المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، الجزء الثالث ، ص ٣٣ ؛ وعن المخطوطات الاقتصادية والفلسفية ص ١٥ ـ ١٦) والشيء الأول الذي تكشفه هذه الدراسة لماركس هو عدم السداد التام للقوانين المجردة للاقتصاد السياسي الذي يقع فريسة للتناقضات الضرورية ويفشل في التقاط المبدأ الرئيسي الذي يجعل هذه التناقضات ضرورية . يقول عالم الاقتصاد السياسي إن النتاج الكلي للعمل بالاصالة وبطبيعته يخصّ العامل ؛ وفي الوقت نفسه يقول إن العامل في الواقع لا يستلم شيئاً سوى أدنى قسم من نتاج عمله ، ذلك القسم الذي لا يمكن تجنب إعطائـــه له . وهو يقول إن كل شيء إنما يأتي مع العمل، وأن رأس المال ليس سوى العمل المتراكم ، ومع هذا يقول إن العامل لا يستطيع أن يشتري كل شيء ؛ بل يجب أن يبيع نفسه وصفاته الإنسانية . وهو يقول ان العمل هو القيمة الثابتة الوحيدة للأشياء ؛ ومع هذا لا شيء أكثر عرضية من قيمة العمل ؛ لا شيء أكثر منه تعرضاً لأكبر تغيرات . وتقسيم العمل عند عالم الاقتصاد السياسي يزيد القوة الإنتاجية للعمل وثروة المجتمع ؛ ومع هذا يفقر العامل . والأرض والأجرة وربح رأس المـــال بطبيعتها كلهـــا هي استخلاصات تتأثر بالأجور ؛ إن الأجور في الواقع هي مستخلص يسمح به رأس المال والأرض للعامل . وعلى حين يذهب عالم الاقتصاد السياسي الى أن مصالح العامل لا تتعارض مطلقاً مع مصالح المجتمع ، فإن المجتمع يعارض دوماً وبالضرورة مصالح العامل . (المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الثالث ، ص ٤٣ ـ ٤٥ ؛ المخطوطات الاقتصادية والفلسفية ، ص ٢٨ ـ ٢٩) .

إذن فقد سعى ماركس ، عن طريق كلمات عالم الاقتصاد السياسي نفسه ، أن يبين أن العمل طالما أنه يزيد النتاج فهو ضار . هذه هي النتيجة الانفراقيـــة

للقوانين المجردة للاقتصاد السياسي . إن العامل يهبط الى مستوى أدنى سلعة ، وبؤسه على علاقة النقيض بحجم وقوة إنتاجه . من جانب رأس المال ، النتيجة الضرورية للمنافسة هي تراكم رأس المال في أيد قليلة أي عودة اللعبة المخيفة للاحتكار . وهكذا نجد أن التفرقة بين الرأسمالي ومالك الأرض وبين الفلاح والعامل تختفي نهائياً ، ولا بد للمجتمع كله أن ينفجر الى طبقتين هما أصحاب الأملاك والعمال المعدمون . (المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الثالث ، ص ٨١ ؛ المخطوطات الاقتصادية والفلسفية ، ص ٦٧) .

هنا إذن تكون لدينا الصورة الأولى لمساهمة ماركس المعروفة دون شك في المسعى العقلاني : تحليله للمجتمع المبني على الملكية الخاصة في عصر الانتاج السلعي . وهو مجتمع محكوم عليه (بالتناقضات) : كلما زاد إنتاج العامل ، قل ما يكسبه وما يتمتع به ، كلما تنافس الرأسمالي ، تحطم المزيد من الرأسماليين. لقد أشبع ماركس في البداية لمغامرته في الاقتصاد السياسي متطلبات نقده الجدلي للمجتمع : لقد أظهر لاشباعه أن المجتمع المدني (أي الاقتصاد السياسي)[1] هو بالضرورة ، بماهيته الخالصة ، متناقض ، يعمل وفق منطقه نحو التدهور والانفجار المحتمين . غير أن ماركس يريد أن يخطو خطوة أبعد من هذا . إنه يريد أن يظهر الأساس الرئيسي (للتناقضات) في الاقتصاد السياسي . وهذا الأساس لا يمكن إظهاره أو حتى فهمه إذا ظللنا داخل القوانين المجردة للاقتصاد السياسي ، إذا نحن سرنا في حذاء عالم الاقتصاد السياسي في افتراضه البسيط للملكية الخاصة واختراع صفات بدائية خيالية ، مثل اتجاه آدم سميث نحو المقايضة ، والتي تفترض ببساطة ما المفروض أن يفسرها . لكننا نستطيع أن نكتشف الأساس الرئيسي للحركة كلها للاقتصاد السياسي إذا بدأنا ، لا بما قبل

---

١ - إن ماركس مثل هيغل في « علم تجليات العقل الكلي » يربط بين نظرية الموضوع (هنا هو الإقتصاد السياسي) والموضوع نفسه (هنا هو الحياة الاقتصادية أو المجتمع المدني) تماماً كما , حد من قبل نظرية الأجرام السماوية بالأجرام السماوية نفسها .

التاريخ الأسطوري ، بل بواقعة معاصرة :

« كلما زادت الثروات التي ينتجها العامل ، وزاد إنتاجه قوة ومدى ، ازداد هو فقراً . كلما زادت السلع التي ينتجها العامل ، ازداد هو رخصاً كسلعته . إن انحطاط قيمة عالم الناس يسير متناسباً بشكل مبتسر مع استغلال[1] عالم الأشياء . لا ينتج العمل السلع فحسب ، بل العمل يحول نفسه ويحول العامل الى سلع ويفعل هذا في تناسب مع المدى الذي ينتج فيه السلع بصفة عامة » .

(المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الثالث ، ص ٨٢ ؛ المخطوطات الاقتصادية والفلسفية ص ٦٩)

هذه الواقعة هي الواقعة الرئيسية الأساسية في الاقتصاد السياسي عند ماركس . ويمكن تفسيرها ، تفسيرها في ماهيتها عينها كظاهرة ضرورية بالتحليل المنطقي المتأني . فإذا كان العامل يفتقر بإنتاج الثروات فهذا لا يحدث إلا لأن الإنتاج في ظل الظروف الاقتصادية القائمة يستبعد من العامل شيئاً هو جزء منه . وهذا هو الواقعة الأساسية التي يعبر عنها الاقتصاد السياسي :

« الشيء الذي ينتجه العمل ، نتاجه ، يواجهه على انه (شيء غريب) على انه (قوة مستقلة) عن المنتج . ونتاج العمل هو العمل الذي يتجسد في شيء ، الذي يصبح مادياً ؛ إنه موضعة العمل . إن إبراز العمل للواقع (تحققه) هو تموضعه . وفي ظل ظروف الاقتصاد السياسي ، نجد أن تحقق العمل ، إبرازه الى الواقع ، إنما يبدو كخسارة العامل للواقع . التموضع يبدو كفقدان للشيء ، كقيد عليه، التملك يبدو كغربة ، كاغتراب .

(المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الثالث ، ص ٨٣ ؛ المخطوطات الاقتصادية والفلسفية ص ٦٩)

---

١ – يتلاعب ماركس هنا بالكلمات انحطاط القيمة Ent wertung وكسب أو جني قيمة Ver wertung

هنا إذن يكون لدينا أول عرض تفصيلي من جانب ماركس لنظريتـــه في الاغتراب في الحياة الاقتصادية . لقد ذهب هيغل في « علم تجليات العقل الكلي » الى أن العقل أو الروح يمرّ تاريخياً بمراحل التخارج Entausserung (أو انقذاف النفس في الأشياء) والغربة أو الاغتراب Ent Aremdung (التي تأتي عندما يعامل العقل تخارجاته باعتبارها أشياء مستقلة بل حتى معادية وهي تواجهه) . ولقد طبق فيورباخ بشكل بارع مفهوم الاغتراب على الدين الذي رأى فيه الإنسان وهو يسقط قواه في ضبابيات السماء الزرقاء ثم يركع على قدميه ليعبدها كقوى لكائن غريب خارجي . ولقـــد عزا ماركس في (مخطوطات باريس) أهمية كبيرة (لثورة فيورباخ في الفلسفة) ؛ ولا يجب أن تشغلنا هنا الخلفية التاريخية لتفكير ماركس ودينه للمفكرين السابقين . إن اهمية الاغتراب عند ماركس هي انه يمكن استخدامه لإظهار أن بؤس العامل لا يمكن التهرب منه – منطقياً – في ظل ظروف الحياة الاقتصادية كما نعرفهـــا . الاغتراب هو الواقعة الأساسية للاقتصاد السياسي . لقد تمكن علماء الاقتصاد السياسي من إخفاء الاغتراب بفشلهم في بحث العلاقة المباشرة بين العامل (العمل) ونتاجـــه . وبسبب هذا الاغتراب « كلما زاد انتاج العامل قل مـــا يستهلكه ، كلما زادت القيمة التي يخلقها ، أصبح هو نفسه أقل قيمة ، أقل كرامة ؛ كلما تحسن شكل الانتاج ، زاد تشوه العامل ؛ كلما ازداد إنتاجه تحضراً ، زاد العامل بربرية » وهكذا « ينتج العمل العجائب للغني لكنه يسرق العامل ... إنه ينتج الحضارة لكنه ينتج للعامل العته والفدامة » (المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الثالث ، ص ٨٤ – ٨٥ ؛ المخطوطات الاقتصادية والفلسفية ، ص ٧١) .

وإلى هذا المدى لم يؤكد ماركس سوى اغتراب (نتاج) العامل عن العمل ، غير أن هذا الاغتراب ما كان ممكناً إلا لأن الاغتراب الكامن في (النشاط) عينه للانتاج ، كامن في عمل العامل ذاته . فممّ يتألف هذا الاغتراب داخل العمل ؟

« أولاً ، في كون العمل (خارجياً) بالنسبة للعامل أي أنه

لا يمت الى وجوده الماهوي ، وهو في كونه — لهذا — لا يؤكـد نفسه في عمله بل ينفي نفسه فيه ، وفي كونه لا يشعر بالرضى بـل يشعر بالتعاسة فيه ، وفي كونه لا يطور أية طاقـة حرة فيزيائية أو ذهنية بل يميت جسده ويدمر عقله . لهذا لا يشعر العامل إلا بأن نفسه خارج عمله ، على حين أنه يشعر في عمله بأنه خارجه . إنـه يكون مرتاحاً عندما لا يعمل ، وعندما يعمل لا يكون مرتاحـاً . لهذا فعمله ليس إرادياً بل مفروضاً ؛ إنه عمل (إرغامي) . لهـذا فهو ليس إشباعاً لحاجة ، بل ليس إلا (وسيـلة) لإشباع حاجات خارجية عنه . وتبزغ طبيعته الغريبة بوضوح في أنه بمجرد عـدم وجود قهر فيزيائي أو أي قهر آخر يحدث تجنب للعمل كما لو كان طاعوناً . إن العمل الخارجي ، العمل الذي يغرّب فيه الانسان نفسه هو عمل التضحية بالذات ، عمل الشهـادة . وأخيراً ، فإن الطبيعة الخارجية للعمل بالنسبة للعامل تبدو في أنه لا يكون عمله بل عمل شخص آخر وأنه في عمله لا يمت الى نفسه بـل الى شخص آخر . . . إن نشاط العامل ليس نشاطه . إنه يمت الى آخر ، إنـه فقدان النفس . ولهذا فالنتيجة هي أن الانسان (العامل) لا يعود يشعر بنفسه يعمل بحرية إلا في وظائفه الحيوانيـة من أكل وشرب وولادة أو على الأكثر في مسكنه وزينته الخ. على حين أنه يشعر في وظائفه الانسانية أكثر وأكثر بأنه أشبه بحيوان . فما هو حيواني يصبح إنسانياً وما هو إنساني يصبح حيوانياً . إن الشرب والأكل والولادة هي بالإقرار أيضاً وظائف إنسانية أصيلة ، لكنهـا في تجردها الذي يفصلها عن بقية سلسلة الوظائف الانسانية ويحولها الى غايات وحيدة وقصوى ، هي حيوانية » .

(المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الثالث ، ص ٨٥ — ٨٦ ؛
المخطوطات الاقتصادية والفلسفية ، ص ٧٢ — ٧٣)

يقول ماركس ، وهكذا نرى أن للاغتراب جانبين . أولاً ، لدينا علاقة العامل بنتاج عمله الذي هو بالنسبة له شيء غريب يتسيده . وهذا الاغتراب في رأي ماركس مصاحب بعلاقة مماثلة مع الطبيعة ومع (عالم الحواس) . يجب أن تكون الطبيعة الخاصة التي عليها يجعل عمل العامل نفسه حقيقياً ، ومن خلالها يكون فعالاً . لكن العامل وهو مغترب عن نتاج عمله هو أيضاً مغترب عن الطبيعة . ثانياً ، لدينا اغتراب العامل عن نشاطه ومن ثم لدينا اغترابه عن حياته الشخصية — « لأن الحياة ما هي إلا فعل الأشياء » (المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الثالث ، ص ٨٦) يقول آخر ، هذا هو (الاغتراب الذاتي) للعامل . إن ماركس يريد الآن أن يبين أن هذين الشكلين للاغتراب يتضمنان ويخلقان شكلين آخرين : اغتراب الانسان عن وجوده الكلي الخاص كإنسان، واغترابه عن الآخرين . ويمكن إدراج هذين النوعين تحت نوع واحد تناولهما على أنهما جانبان لاغتراب الإنسان عن جنسه أو نوعه .

إن هذا الجدل فعلي أكثر من كونه جدلاً ميتافيزيقياً . إنه يتوقف على مفهوم عرضه فيورباخ في البداية الخالصة لكتابه (جوهر المسيحية) (ص ١—٥) والذي التقينا به من قبل بشكل مغاير نوعاً ما في مؤلفات ماركس الاولى . إن ماركس —كما رأينا — يأخذ حرية الانسان ونشاطه المجبر ذاتياً على أنهما الخاصية الإنسانية التي تميز الإنسان عن الحيوان المحدد والمشروط . وفيورباخ يتناول هذه الحرية على أنها (الوعي) وخاصة على أنها الوعي بالوجود النوعى للإنسان . إن للحيوان وعياً محدوداً بذاته كفرد ، لكن هذا هو كل شيء ؛ إن حياته الباطنية متطابقة مع حياته الخارجية . يقول فيورباخ : « الحياة الباطنيـة للانسان هي الحياة التي لها صلة بنوعه — علاقة بعموميته كشيء مميز عن طبيعته الفردية » . وعلى هذا الوعي نفسه كموجود عام نوعي تعتمد وظائف تفكيره وحديثه عندما تعمل وحدها بدون مثول شيء آخر . وقد أكسب ماركس في (مخطوطات باريس) هذا المفهوم أو التصور مزيداً من العينية . لقد عاش الناس والحيوانات

من الطبيعة غير العضوية . غير أن الحيوان في رأي ماركس « متطابق بشكل مباشر مع نشاطاته الحياتية . إنه لا يميز نفسه عنهـــا . إنه هي » . وتأكد أن الحيوان شأنه شأن الإنسان قادر على الإنتاج – عشاً ، بيتاً ، الخ. لكنه لا ينتج إلا ما يحتاج مباشرة لنفسه أو لصغاره . إنه لا ينتج إلا في ظل هيمنة الحاجات الفيزيائية المباشرة . إنـــه لا ينتج إلا نفسه – بمعنى إنه لا يستطيع أن ينتج إلا وفق معيار واحتياج نوعه الذي يمت إليه . أما الإنسان فهو على العكس «يجعل نشاطاته الحياتية موضوعاً لإراداته ووعيه . إن لديه نشاطات حياتية واعية » . وبسبب هذا ، وهذا وحده ، يكون نشاطه نشاطاً حراً . وعندمـــا ينتج الإنسان ، فإنه يستطيع أن ينتج حتى في غيبة الاحتياجات الفيزيائيـــة ، في الحقيقة ، إنه لا ينتج حقاً إلا في غيبة الحاجات الفيزيائية . والإنسان في إنتاجه ليس مقيداً بمعيار واحتياج نوعه وحده ؛ إنه لا يكتفي بإنتاج نفسه ، بل يعيد إنتاج الطبيعة كلها . إنه يستطيع أن يخلق وفق معيار كل الأنواع ويعرف كيف يشكل كل شيء وفق المعيار الباطني لهذا الشيء؛ ومن ثم يخلق وفق قوانين الجمال. غير أن وعي الإنسان بنفسه كموجود نوعي إنما يتوقف على كونه قادراً على تملك وتسيّد الطبيعة وأن يرى انعكاسه فيه :

« بالضبط في الاشتغـال على عالم الأشياء يبرهن الإنسان بأصالة على أنه (موجود نوعي) . هذا الإنتاج هو حياته النوعية الفعالة . ومن خلال هذا الإنتاج وبسبب هذا الانتاج تبدو الطبيعة على أنهـا عمله (هو) وواقعه . لهذا فإن موضوع العمل هو (موضعة الحياة النوعية للانسان) طالما أن الانسان يضاعف نفسه لا عقلياً فحسب، في الوعي ، بل عملياً ، ولهذا يدرك نفسَه في عالم صنعه هو نفسُه . ومن ثم فطالما يسلب العمل المغترب من الانسان موضوع إنتاجه ، فإنه يسلبه حياته النوعية وتموضعه الحقيقي والفعـل كنوع ويحول ميزته التي يتفوق بها على الحيوان إلى نقيصة بأن يُسلب منه جسده

اللاعضوي ، الطبيعة » .

(المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الثالث ، ص ٨٨-٨٩ ؛ المخطوطات الاقتصادية والفلسفية ، ص ٧٦)

إن (برهان) ماركس على أن اغتراب الانسان عن نوعه إنما يتضمنه اغترابه عن نتاج عمله إنما لا يتألف من شيء أكثر تماسكاً من هذه الانتقالات الاستعارية ، وإن كان يستنتج بشكل تأكيدي :

« لهذا فإن العمل المغترب : (٣) يحول (الوجـــود النوعي للإنسان) ، يحول كلاً من الطبيعة والثروة العقلية لنوعه الى وجود (غريب) عنه ، يحوله الى وسيلة لـ (وجوده الفردي) . إنـــه يغرّب جسده عنه ، ويغرّب عنه كلاً من الطبيعـــة الخارجة عنه ووجوده العقلي ، إنه يغرّب (الإنسانية) . (٤) هناك نتيجـــة مباشرة من كون الانسان مغترباً عن نتاج عمله ، مغترباً عن نشاطه الحياتي ، مغتربـاً عن وجوده النوعي ، هي (اغتراب الانسان عن الانسان) ... »

(المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الثالث ، ص٨٩ ؛ المخطوطات الاقتصادية والفلسفيـــة ، ص ٧٦ – ٧٧)

ويواصل ماركس فيسأل : كيف إذن يعبر هذا المفهوم للعمل المغترب عن نفسه في الحياة الواقعية ؟ لمن يخص نتاج العامل ونشاطه ؟ إنهما لا يمكن أن يخصا الآلهة ، إنهما لا يمكن إلا أن يخصا (إنساناً آخر) ، لمن ليس عاملاً ، لمن يكون نشاط العامل بالنسبة له بهجة ومسرّة . (المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الثالث ، ص ٩٠) وحتى في الاغتراب الديني ، فإننا نجد أن الاغتراب لا يمكن أن يظهر إلا في علاقـــة بين الناس ، في علاقة بين الرجل المتوسط العادي والكاهن ، لأن الانسان وحده يستطيع أن يستبـــد الانسان . غير أن من ليس عاملاً ، الرأسمالي ، خاضع للاغتراب الذاتي شأن العامل ، إلا أنه ليس على الوعي نفسه بأنه (يعاني) منه : « كل شيء يبدو في العامل على أنه (نشاط الاغتراب ، الغربة) يبدو في من ليس

عاملاً على أنه (شرط أو حالة الاغتراب ، الغربة) »[1] . (المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الثالث ، ص ٩٤) .

لقد رأينا من قبل كيف أن ماركس في مقالته (حول المسألة اليهودية) قد تناول المال على أنه القوة التي تحول الانسان الى موجود تابع خانع ، تحوله الى سلعة . وهو يخصص في (مخطوطات باريس) فصلاً خاصاً المال على أنه الماهية الخالصة لاغتراب الانسان ، وهو يقتبس (المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلّد الثالث ، ص ١٤٦) كلمات غوته التي أوردها في مسرحية (فاوست) على لسان موفيستوفيلس :

عندما يعطي المال لعربتي ستة جياد
أفلا تكون أرجلها هي أرجل
ألا تكون لي كل القوى المنضمة ؟
إن الأربعة وعشرين رجلا تصبح ملكي .

وقولة تيمون عند شكسبير وهو يخاطب الذهب :

وهكذا فإن كثيراً من هذا يجعل الأسود أبيض ، والغبي جميلا ،
والمخطىء مصيباً ، والوضيع نبيلا ، والعجوز شاباً ، والجبان شجاعا . .
أنت أيها العاهر المشاع للبشرية ، إنك تضع التعاسة
وسط حشد الأمم .

(تيمون الأثيني ، الفصل الرابع ، المنظر الثالث)

ويطوّر ماركس الأطروحة نفسها :

---

١ – بعد هذا بعام ، في كتاب « العائلة المقدسة » كان ماركس يتخذ الموقف نفسه بوضوح أشد : « إن الطبقة المالكة وطبقة البروليتاريا يظهران الاغتراب الذاتي الإنساني نفسه . غير أن الطبقة الاولى تجد في هذا الاغتراب الذاتي تأكيدها وخيرها ، تجد (قوتها) : إنها تجد (مثالاً) للوجود الإنساني . أما طبقة البروليتاريا فهي تشعر بأنها قد قُضي عليها في اغترابها الذاتي ؛ إنها ترى في هذا الإغتراب الذاتي عجزها وحقيقه وجود لا إنساني » (المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الثالث ، ص ٢٠٦) .

« إن ما يستطيع (المال) أن يخلقه لي وما أستطيع أن أدفعه (أي ما يستطيع المال أن يشتريه) فإنني (أنا) ، مالك المال ، (أكون) . ونفوذ المال هو نفوذي . ولطافات المال هي لطافاتي وقواي الماهوية – أنا مالكها . وهكذا ما (أكون) عليه ، وما (أكون قادراً عليه) لا يتحدد بالمرة بفرديتي . إنني (أكون) قبيحاً ، غير أنني أستطيع أن أشتري (أجمل) النساء . لهذا فأنا لست (قبيحاً) لأن أثر (القبح) ، قدرته على الاستبعاد ، يقضي عليها المال . وأنا – بسبب طبيعتي الفردية – أعرج ، غير أن المال يعطيني عشرين ساقاً ، لهـذا فأنا لست أعرج . إنني شرير خائن سافل غبي ؛ غير أن الناس يبجلون المال وكذلك مالكه . المال هو الخير الأقصى لهذا فمالكه خير . بجانب هذا فإن المال يجنبني أن أكون خائناً ؛ ولهذا أعامَل على أنني أمين ؛ إنني غبي ، غير أن المال هو العقل الحقيقي لكل الأشياء ، فكيف ينقص مالكه العقل ؟ »

(المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الثالث ، ص ١٤٧ ؛ عن المخطوطات الاقتصادية والفلسفية ، ص ١٣٨ – ١٣٩)

يقول ماركس إننا نستطيع أن نتبين عند شكسبير خاصيتين رئيسيتين للمال :

« (١) الخاصية الأولى : المال هو الألوهية الجلية ، تحويل كل اللطافات الانسانية والطبيعية الى عكسها، التشويش الشامل وقلب الأشياء بشكل مطلق ؛ المال يوحد بين المستحيلات . (٢) الخاصية الثانية هي أن المال هو العاهر العام ، القواد المطلق للناس والأمم . والتشويش وقلب جميع الصفات الإنسانية والطبيعية وتوحيد المستحيلات -- القوة الإلهية -- التي يحققها المال إنما ينشأ من (ماهيته) باعتباره الوجود النوعي المتخارج المغترب للانسان الذى حوله نفسه

الى آخر . إنه القدرة أو الثروة [1] المغتربة للبشرية » .

(المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الثالث ، ص ١٤٧–١٤٨ ؛ المخطوطات الاقتصادية والفلسفية ، ص ١٣٩)

إذن فإن تحليل الظروف والأحوال الاقتصادية والمال يكشف عند ماركس عدم سداد الاقتصاد السياسي التقليدي ومكونات الحياة الاقتصادية. إن هذا التحليل إنما يكشف عن أن تناقضات الاقتصاد السياسي والحياة الاقتصادية ليست عرضية بل تنتج بالضرورة من المكوّن الأساسي الذي تقوم عليه – اغتراب عمل الانسان ومنتجات الانسان عن الانسان والمعبر عنه في الملكية الخاصة . وإلى أن يلتقط الاقتصاد السياسي ماهيته الخاصة كنشاط إنساني مغترب ، فإنه لا يمكن حل وقهر هذه التناقضات ، كما أن هذا الحل والقهر لن يتم إلا بقهر الملكية الخاصة وتوحيد نشاطات الانسان ومنتجاته مع الانسان باعتباره موجوداً نوعياً واجتماعياً غير منقسم . ولما كان الاقتصاد السياسي فاشلاً في عمل هذا ، وبدلاً من أن يكون علم الانسان ، ينتهي بأن (ينفي) الانسان . إنه قائم على مبدأ خلقي لا إنساني بسيط : كُلْ أقل ، إشرب أقل ، مارس إنكار الذات ، كفّ عن كثير من الحاجات الانسانية بقدر الامكان ووفر أكثر « إن مثاله هو البخيل (الزاهد) لكن (المرابي) والعبد (الزاهد) لكن (المنتج) » (المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الثالث ، ص ١٣٠) .

إن كون الاقتصاد السياسي قائماً على القوانين المجردة الصادرة عن اغتراب الانسان قد ظهر جلياً لماركس في علاقته بالأخلاقيات . إنه صفة في نُسُق قائمة على الاغتراب حتى أن كل نسق له قوانينه المستكفية الذاتية ويتناقض مع النُسُق الأخرى . إن كل نسق يدرس مجالا معيناً من الاغتراب ، ولا يوجد نسق يدرس الانسان غير المنقسم كله . وهكذا فإن ما هو فساد تام للأخلاقيات متفق تماماً

---

١ – يتلاعب ماركس بكلمة Vermägen التي تعني إما القدرة أو الثروة .

مع قوانين الاقتصاد السياسي :

« لو سألت عالم الاقتصاد السياسي ؟ هل اكون مطيعاً لقوانين الاقتصاد اذا أنا استخلصت المال من البيع وأسلمت جسدي لشهوة آخر ؟ (إن عمال المصانع في فرنسا يسمون بغاء زوجاتهم وبناتهم ساعة العمل العاشرة ، وهذا صحيح بالمعنى الحرفي للكلمة) – أم أنني أسلك بالعكس بالنسبة للاقتصاد السياسي إذا بعت صديقي للفجر ؟ ... ثم يجيب عالم الاقتصاد السياسي : أنت لا تتجاوز قوانيني ، لكن أنظر ماذا تقول ابنة العم فلسفة الأخلاق وابن العم الدين . ان فلسفة أخلاق وديني الاقتصاديين السياسيين لا شأن لهما بلومك ولكن – ولكن ما الذي أصدقه الآن : الاقتصاد السياسي أم فلسفة الأخلاق ؟ »

(المؤلفات الكاملة، القسم الأول، المجلد الثالث، ص ١٣١ ؛ المخطوطات الاقتصادية والفلسفية ، ص ١٢٠)

إذن عند ماركس ، الاقتصاد السياسي يتجاهل العامل المتعطل والانسان الذي وراء العمل طالما أنه خارج علاقة العمل . « اللص والمختلس والشحاذ والمتعطل والبائس والمسكين والانسان العامل المجرم – هذه كلها أشخاص لا توجد عند الاقتصاد السياسي بل توجد في أعين أخرى : أعين الطبيب والقاضي وحفار القبور والمُحْضَر » (المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الثالث ص ٩٧) [1] .

---

١ – يعترف ماركس بأنه كانت هناك ثورة جزئية في نظرية الاقتصاد السياسي ، وأنه محاولة لاسترجاع بعض المحتوى الإنساني الى هذا المجال . غير أن المحاولة كانت جزئية ، فقد فشلت في قهر الاغتراب الأساسي الذي يقوم عليه الاقتصاد السياسي . فهذه المحاولة تشكّل ثورة لوثر في الدين . فالكاثوليك ، عباد صنمية الاقتصاد السياسي ، عند ماركس هم التجار الذين يعبدون الملكية الخاصة في شكلها المادي الرمزي اللا إنساني في المعادن الثمينة. ولقد قهر لوثر التخارج...

هذا إذن هو نقد ماركس للاقتصاد ومذهبه في الاغتراب في الحدود التي يبحث خلالها عن تفسير التناقضات الضرورية للمجتمع المدني أو الحياة الاقتصادية: إن حقيقة الاغتراب – غربة الطبيعة والوظائف الانسانية مثل القوة السياسية أو الدولة عن الانسان – قد وصفها هيغل كمسلمة في كتابه « علم تجليات العقل الكلي » على نحو ما يؤكد ماركس؛ لكن هيغل لا يطور مفهوم الاغتراب إلا في مجال الافكار على حين أن ماركس يسعى الى إظهار طبيعته (العملية) في الحياة الاجتماعية والاقتصادية للانسان .

أن الأسس الميتافيزيقية والمحتوى الأخلاقي التجريبي لمفهوم الاغتراب سوف نبحثها بعد قليل في القسم الثالث من الكتاب . إن التصور الضمني لمنتجات الانسان على أنها – بمعنى ما من المعاني – (جزء حقيقي من الانسان) وتصور الطبيعة على أنها شيء (يتملكه) الانسان ، وتصور الوعي على أنه مكون (للوجود الكلي والنوعي) للانسان ، وتصور العمل على أنه شيء (متجسد) من الشيء الذي ينتجه – كل هذا ، كما سوف نبين – يجب أن ننبذه . ومع هذا فإن مفهوم الاغتراب ، تهمة المال ، كما سوف أقول ، له محتوى تجريبي ودلالة أخلاقية فوق مجرد قوته الإيحائية (تركيزه على الخلفية الاجتماعية للعمليات الاقتصادية ، وابتعاثه لتبعية جميع الظواهر الاجتماعية) . غير أن لمفهوم الاغتراب عند ماركس معنى أبعد ، معنى يعطيه دوراً أساسياً في جدله الاجتماعي. إنه وهو يرى الاغتراب على أنه «ماهية» الحياة الاقتصادية في شكلها «الاقتصادي

= الموضوعي وغربة الدين وجعله ذاتياً بأن أرجعه – عبر الإيمان – الى قلب الإنسان العادي. وبالمثل قهر آدم سميث الصيغة المادية المتخارجة للثروة وجسّد الملكية الخاصة في الإنسان نفسه بتحويل الثروة الى شكلها الذاتي ، الى عمل . ولكن هذا ليس قهراً أصيلاً للاغتراب . فالملكية الخاصة لم ترتد الى المحتوى الإنساني كوظيفة للانسان – فالإنسان بإرجاعه الملكية الخاصة الى نفسه إنما هو نفسه يرتد الى شكل من الملكية الخاصة. وهكذا نجد ريكاردو المتمسك للغاية بطبيعة الاقتصاد السياسي ، لا يتناول حياة الإنسان إلا على أنه لا يزيد عن آلة للاستهلاك والإنتاج ، ولا يتناول حياة الانسان إلا على أنها لا تزيد عن شكل من أشكال رأس المال .

السياسي » قد سعى الى رد جميع « تناقضات » الحيـاة الاقتصادية الى حقيقـة واحدة : الاغتراب الذاتي الانساني المعبر عنه في الملكية الخاصة . فإذا كان على صواب ، إذن فإن محو تلك الأرضية الأساسية ـ محو الملكية الخاصة والاغتراب الانساني ـ سيؤدي بالضرورة الى محو جميع التناقضات الصادرة عنها . وعنـد ماركس سيحدث هذا في المجتمع العقلاني للانسان اللامغترب الكامل .



الفصل الثامن

الشيوعية والانسان الكامل غير المغترب

عند ماركس – كما رأينا – نجد أن قوانين الاقتصاد السياسي ووقائع الحياة الاقتصادية تقوم على مستلزمات غير منتقدة للملكية الخاصة التي تخفى وتتقبل حقيقة الاغتراب الذاتي للانسان . ولقد سعى ماركس الى أن يبين أن هذا الاغتراب إنما يتكسّر بالضرورة عند كل منعطف :

« (١) إن (نتاج عمل الإنسان) والعالم الخارجي الكلي للتجربة الحسية و (كل ما في الطبيعة) كلها مغتربة عن الإنسان وتواجهه على أنها قوى مستقلة معادية تسعى الى السيطرة عليه .

(٢) إن (النشاط الخاص للانسان أي ديناميات العمل نفسه) مغترب عنه ، ويصبح شيئاً مستقلاً ، وبالمثل يسيطر على الانسان بدل أن يسيطر عليه الانسان .

(٣) إن اغتراب الطبيعة عن الانسان تعني اغتراب الانسان (عن وجوده الاجتماعي النوعي الكلي) . إن وجوده الاجتماعي النوعي بدل أن يبرز طبيعته الجوهرية يصبح مجرد وسيلة لإشباع مطالبه الفردية المحدودة .

(٤) إن اغتراب الانسان عن وجوده الكلي يعني أيضاً اغترابه

عن الناس الآخرين). وبدل أن يكونوا تعبيرات عن ماهيته الكلية ، يواجهونه كموجودات معادية » .

إن الاقتصاد السياسي لا يستطيع أن يهرب منه أو أن يحل هذه المتناقضات لأنه لا ينقد الملكية الخاصة ، لأنه لا يرى أن القاعدة الحقة للملكية الفردية هي الاغتراب الإنساني. غير أن ماركس في (مخطوطات باريس) على الأقل يصرّ على الأولية المنطقية للاغتراب . فلا يكفي مجرد نقد أو رفض الملكية الخاصة بدون إدراك وحل الاغتراب الانساني الذي يتضمنها . ومن ثم أكد (بغموض إلى حد ما) أنه بدل أن نسأل (ما هو أصل الملكية الخاصة ؟) علينا أن نسأل : « كيف يمكننا أن نفسر الاغتراب الضارب أطنابه في مجرى التطور الانساني »[1] (المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الثالث ، ص ٩٣) . فبدل دراسة قوانين التطور الاقتصادي من وجهة النظر التجريدية للملكية الخاصة ، من داخل الاغتراب ، علينا أن نسأل : « ما هي العلاقة بين الطبيعة العامة للملكية الخاصة كما قد تطورت من العمل المغترب ، وبين (الملكية الإنسانية والاجتماعية الحقة ؟) » . وبعد أربع سنوات ، كان على ماركس أن يهاجم (مع انغلز) بشكل تأففي « في البيان الشيوعي » هذا التناول للاغتراب باعتباره شيئاً متميزاً عن وأكثر أساسية من الوقائع الاقتصادية المفروض أنها تنتج عنه :

« من المعروف تماماً كيف كتب الكهنة كتابات سخيفة عن القديسين الكاثوليك (فوق) المخطوطات التي كتبت عليها الأعمال

---

(١) في رأي ماركس أن إحلال السؤال الثاني بدل السؤال الأول هو تقدم كبير في الطريق الى الحل . غير أنه في الواقع لم يتناول هذا السؤال ثانية في (مخطوطات باريس) وإن تعليقاته التالية في (بؤس الفلسفة) (ص ٣٦) و (رأس المال) (الكتاب الأول ، الفصل الأول) ليس فيها حديث عن الاغتراب (الأصل) بل لا يوجد سوى مجرد ربطه بإنتاج السلعة، والتأكيد على أن الشكل الدقيق للاغتراب هو نتاج الرأسمالية الحديثة . لكنه في (الإيديولوجيا الألمانية) يتتبع الاغتراب الى ما وراء الملكية الخاصة الى تقسيم العمل الذي يراه على أنه الأساس المشترك الذي نشأ منه الاغتراب والملكية الخاصة .

الكلاسية للوثنية القديمة . أما المجتمع الأدبي الألماني فقد عكس هذه العملية مع الأدب الفرنسي الدنيوي. لقد كتبوا لغوهم الفلسفي تحت الأصل الفرنسي . مثلاً ، تحت النقـــد الفرنسي للوظائف الاقتصادية للمال ، كتبوا (اغتراب الإنسانية) وتحت نقد الدولة البورجوازية كتبوا (فلننزل مقولة العمومية عن عرشها)وهكذا . . لقد تم خصي الأدب الاشتراكي والشيوعي الفرنسي خصياً تاماً .ولما كان هذا الأدب في أيدي الألماني قـد كف عن التعبير عن صراع طبقة مع أخرى ، فإن الألمـاني يشعر بأنه قد تغلب على (أحادية الجانب الفرنسية) وأنه لا يمثل المتطلبات الحقة ، بل متطلبـات (الحقيقة) ، لا مصالح البروليتاريا بل مصالح(الطبيعة الانسانية) مصالح (الإنسان) بصفة عامة الذي لا يمت إلى أية طبقة ، والذي ليس لهواقع ، والذي لا يوجد إلا في عالم ضبابي للخيال الفلسفي » .

(مختارات ماركس وانغلز ، الجزء الأول ، ص٥٥)

وفي عام ١٨٤٤ كان ماركس لا يزال يؤمن – دون شك – في متطلبـات « (الطبيعة الانسانية) ، ومصالح (الانسان) بصفة عامة » ، وكان لا يزال يلح على الاغتراب على أنه شيء أكثر من مجرد كونه سلسلة من الوقائع الاقتصادية. وصعب علينا أن ندهش أن القيمة العينية لإصراره على أن الأسئلة حول الملكية الخاصة يجب قلبها إلى أسئلة حول الاغتراب مسألة غامضة . وعلى أية حال ، إنه يبحث بالفعـــل بشكل ميتافيزيقي نوعاً ما أن يستخلص نقطة عينية منه – يستخلص نقداً « للشيوعيـة الفجة » التي تفشل في تبين الاغتراب وراء الملكية الخاصة . وتلوح نظرة ماركس على أنه إذا اعتبرنا الملكية الخاصة على هذا النحو بشكل محض ، فإننا سنعتقد أن تناقضات الاقتصاد السياسي يمكن قهرهـــا بقلب الملكية الخاصة الى ملكية عامة ، على حين أن هذه التناقضات لا يمكن قهرها في الواقع إلا برفض شامل مستمر لكل جوانب الاغتراب وقهرها ، بما في ذلك المفهوم عينه للملكية والتفرقة عينها بين (الفرد) و (المجتمع) .

إن ماركس يسعى إلى تطوير هـــذه الأطروحة وذلك بإقامة توازٍ بين المراحل المتعاقبة التي يمر الاغتراب من خلالها في تأسيس نفسه والمراحـــل التي يجب أن يمر خلالها وقهر الاغتراب . لقد ذكر أن تقدم الاغتراب الذاتي للانسان يمر بمرحلة موضوعية عندما تعبد الملكية الخاصة في شكلها المادي غير الانساني ، ويمر بمرحلة ذاتية عندما يُنظر الى الملكية الخاصة على أنهـا عمل إنساني لكن لا يزال مغترباً عن الإنسان . وفي رأي ماركس أن قهر الاغتراب الذاتي يتخذ الشكل نفسه . (على أية حال ، إن ما يأتي بعد هذا إنما يكشف عن حقيقـــة كثيراً ما لوحظت في كتابات ماركس المتأخرة ؛ وهو يطور موقفـاً بالتفصيل يزعم أنه يرسم خطوطاً عريضة قد لخصها ، غير أن الموقف التفصيلي لا يضاهي بالمرة البنـــاء المعماري الذي بدأ به) وهكذا ، في المرحلة الأولى ، نجد أن الاشتراكيين لا يزالون يرون الملكية الخاصة في شكلهـا المادي والجزئي فحسب رغم أنهم يدركون العمل على أنه ماهية الملكية . ولهذا لا يبحثون إلا عن مهتم « رأس المال » كـ « رأس مال » (برودون) أو ينسبون ضرر الملكية الخاصة الى شكل (خاص) للعمل – يؤخذ العمل الزراعي على أنه على الأقل أهم شكل للعمل غير الحر عند فورييه Fourier وأصحاب نزعة حكم الطبيعة physiocrats والعمل الصناعي عند سان سيمون . وتنقلنـا الشيوعية خطوة أبعد : إنها القهر الايجابي للملكية الخاصة . غير أن للشيوعية أيضاً مراحلهـا . فهي على الاشتراكية ترى الملكية الخاصة في (كليتها) غير أنها في المرحلة الأولى لا تسعى سوى إلى (تعميم كلي) للملكية الخاصة. وتتبدى هذه الرغبة بشكل مزدوج : « من جهة نجد أن الشيوعية واقعة بشكل كبير تحت وطـأة الملكية (المادية) وأنها تريد أن تدمر كل شيء لا يمكن أن يتملكه كل فرد على أنـــه (ملكية خاصة) ؛ إنها تريد (بالإرغام) أن تستبعد الألمعية الخ » (المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الثالث ، ص ١١١ – ١١٢) ومن جهـة أخرى «إنها تعتبر الملكية الطبيعية المباشرة على أنها الهدف الوحيد للحياة والوجود» ، ومن ثم فإنها تواصل علاقة الملكية الخاصة لكنها توسع بها لتشمل جميع الناس

بتحويلها إلى ملكية (المجتمع) . والتعبير (الحيواني) عن هذا يبزغ على نحو واصح في تناولها للمرأة . إنها تضع مقابل الزواج (الذي هو - إقراراً - شكل معين من الملكية الخاصة) الملكية العامة للنساء التي تحول النساء الى ملكية اجتماعية عامة ويكشف هذا لنا - في الحقيقة - السر الخاص « لهذه الشيوعية الفجة النزقة تمامـــاً . فكما أن المرأة تخطو من الزواج الى البغاء الكلي ، يخطو العالم الكلي للأثرياء ، أي الوجود المتموضع للأنسان ، من الزواج الخـاص القائم على الملكية الخاصة للزواج إلى علاقة البغاء الكلي مع المجتمع . إن هذه الشيوعية في نفيهـا الكلي لـ (شخصية) الإنسان ، هي مجرد التعبير الدقيق عن الملكية الخاصة التي هي نفي الشخصية الانسانية . إن (الحسد) الكلي الذي يشكل نفسه كقوة ، ليس إلا الشكل الخفي الذي يعاود فيه (الطمع) الظهور مشبعاً نفسه بشكل (مختلف) ... ويتضح كيف أن الشيوعية الفجة فيما يتعلق بقهر الملكية الفردية ليست إلا تملكاً أصيلاً بنفيها المجرد للعالم الكلي للتربية والحضارة ، وبعودتها إلى البساطة (غير الطبيعية) للفقراء بدون حاجات الذين لم يتخطوا الملكية الخاصة ، بل حتى لم يصلوا إليها بعد »(المؤلفات الكاملة ، القسم الاول ، المجلد الثالث ، ص ١١٢) .

وفي رأي ماركس ، تكون لدينـا في المرحلة الثانية الشيوعية التي لا تزال سياسية في طبيعتها - سواء كانت ديمقراطية أم استبدادية - أو الشيوعية التي تهتم عن ذي قبل بحل الدولة . ويذهب ماركس (مرة أخرى بشكل غامض إلى حد ما)إلى أن الشيوعية في كلا الشكلين إنما تدرك نفسها على أنها قائمة من أجل إعادة التكامل الإنساني وحل الاغتراب ، لكنها لم تستحوذ بعد على الماهيـة الايجابية للملكية الخاصة أو الطبيعة (الانسانية) للحاجات . وثالثـاً وأخيراً تكون لدينا :

« الشيوعية كحل (إيجـــابي) وتجاوز (للملكية الخاصة) وللاغتراب الذاتي الانساني ، ولهذا تكون لدينا الشيوعية على أنها (التملـك) الحقيقي للماهية (الإنسانية) للإنسان ولأجل الانسان ؛

ومن ثم تكون لدينا الشيوعية على أنها العودة الكاملة والواعية من جانب الانسان لنفسه باعتباره إنساناً (اجتماعياً) أي إنسانياً – وهي عودة تتشكل بالثراء الكلي لتطوره الماضي . هذه الشيوعية هي النزعة الطبيعية naturalism الكاملة التي تساوي النزعة الانسانية humanism وهي الانسانية الكاملة التي تساوي النزعة الطبيعية، إنها الحل الأصيل للصراع بين الانسان والطبيعة وبين الانسان والانسان – إنهـا الحل الحقيقي للنزاع بين الوجود الانساني existence والكينونة being الحقة ، بين التموضع وتأكيد الذات ، بين الحرية والضرورة ، بين الفرد والأنواع . الشيوعية هي لغز التاريخ محلولاً . وهي تعرف نفسها على أنها الحل .

(المؤلفـات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الثالث ،
ص ١١٤ ، المخطوطات الاقتصادية ـ الفلسفية ص١٠٢)

ويصر ماركس على أن النقطة نفسها تنطبق على الدين والأسرة والدولة والتشريع والأخلاقيات والعلم الخ ؛ فهي كلهـا ليست سوى أشكال خاصة للانتاج وتندرج تحت القوانين العامة التي تحكم تجاوز الاغتراب داخل الانتاج . لذا فإن التجاوز الايجابي للملكية الخاصة « من خلال تملك الحيـاة الانسانية » هو القهر الايجابي للاغتراب جميعه وعودة الانسان من الدين والأسرة والدولة الخ إلى وجوده الانساني « أي الاجتماعي» (المؤلفات الكاملة ، القسم الأول، المجلد الثالث ، ص ١١٥) وهكذا يصبح المجتمع « الوحدة الكاملة في وجود الانسان والطبيعة ، والبعث الحق للطبيعة ، والسريان الشامل لنزعة الانسان الطبيعية والسريان الشامل لنزعة الطبيعة الانسانية » (المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الثالث ، ص ١١٦) وعلينا فوق كل شيء أن نتجنب مرة أخرى تناول (المجتمع) على أنه تجريد يوضع مقابل (الفرد)، فالفرد هو الوجود (الاجتماعي) وفي ظل هذه الظروف تصبح حياته الفردية والنوعية واحدة ، حتى لو اقتضى

الأمر أن يظل الشكل الموجود للحياة الفردية شكلاً أكثر فردية أو نوعيـــة للحياة النوعية .

هنا إذن يكمن (المجتمع العقلاني) الذي يراه ماركس على أنه حــــل لغز التاريخ . ليس هو مجرد المجتمع الذي ُيقضى فيه على الملكية الخاصة ؛ إنه فوق كل شيء ليس مجتمعاً تنتقل فيه الملكية ببساطة الى سيطرة الدولة أو السيطرة (الاجتماعية) . إنه المجتمع الذي يختفي فيه التقابل والتعــارض بين المطالب الفردية والاجتماعية ، والذي تفقد فيه الرغبات والمتع طبيعتها الأنانية ، والذي تصبح فيه النفعية نفعية اجتماعية كلية انسانية . إن الانسان إنما (يتملـّك) الطبيعة ويجعلها جزءاً من نفسه ،وهكذا تصبح حواسه حواسَّ إنسانية حقيقية بشكل حقيقي ؛ يصبح الانسان نفسه الانسان الانساني بشكل حقيقي .



القسم الثالث

خلاصة نقديـــة
فلسفة الأخلاق وماركس الشاب



الفصل التاسع

فلسفة الأخلاق أموضوعية هي أم معيارية ؟

الوعظ بالأخلاقيات سهل ، وإعطاء فلسفة الأخلاق أساساً صعب . وتنبع الصعوبة من التناقض القائم في قلب معظم نظريات الأخلاق التقليدية ويستمر قائماً في قلب النزعة الخلقية الشعبية. هذا التناقض هو الخلط غير النقدي بين العلم والدعاية في المفهوم اللامنطقي الخاص بإقامة علم معياري normrative science ومحاولة إعطاء الأحكام الأخلاقية موضوعية الأوصاف العلمية والقوة الآمرة المحذرة التي تبحث عنها التحريمات والأوامر والوصايا . إن الجانب الآمر في النظرية الأخلاقية مسألة جوهرية في أعين أولئك الذين يرون فلسفة الأخلاق على أنها نظرية مفروضة للسلوك والأخلاقيات وعلى انها نظرية للإلزام . والجانب العلمي الوصفي مسألة جوهرية في أعين أولئك الذين يريدون أن ينقذوا موضوعية الأحكام الأخلاقية وأن يهربوا من النتيجة الذاهبة إلى أن الخلافات الأخلاقية ليست شيئاً أكثر من صراع السلطات أو النظرات أو المطالب المتنافسة .

ويرتبط الصراع بين التصورين العلمي والدعائي لفلسفة الأخلاق ارتباطاً وثيقاً بالصراع بين معالجة (الخير) على أنه صفة ومعالجته على أنه علاقة . إن موضوعية الأحكام الأخلاقية يمكن إقامتها بشكل أسهل فيما لو كان (الخير) صفة ، طبيعة داخلية عامة بالنسبة لتلك الأشياء أو النشاطات التي نسميها

خيّرة بشكل سليم . إن التأكيد بأن شيئاً ما أو نشاطاً ما له صفة معينة يطرح في المنطق مسألة واضحة غير غامضة ؛ وحقيقة التأكيد – مستقلة – من الناحية المنطقية – عن أية علاقة قد يدخل فيها الشيء أو النشاط أو الشخص صاحب التأكيد . المنضدة إما حمراء أو غير حمراء، مطلية أو غير مطلية ، على حين أنها قد تكون على يسار رف الكتب أو على يمين الباب . ولكن ، ما إذا كانت المنضدة تقع على يسار رف الكتب أم لا ، وما إذا كنت أحبها أم لا ، ليس له صلة منطقية بالأسئلة عما إذا كانت حمراء أو مطلية . لا تتوقف الصفات – منطقياً على العلاقات ، ولا تتضمن الصفات بنفسها بالفعل على العلاقات . إن التأكيد بأن هذه المنضدة حمراء لا يتضمن – (بنفسه) أنني منجذب إليها ؛ وإن التأكيد بأن (س) من الأشياء له الصفة الوصفية (خير) لا يتضمن أنني أبحث عنه أو أوصي به أو أطلبه . إن معالجة (الخير) على أنه صفة يعني فتح الباب أمام جعل فلسفة الأخلاق علماً وتوضيح التفرقة بين الحقلين الأخلاقي واللاأخلاقي؛ ولكن هذا يعني أيضاً تجريد فلسفة الأخلاق من تظاهراتها الدعائية والمعيارية . سيكون الأمر فحص الطبائع العامة وطرق العمل والخيرات والعلاقات القادرة أن تدخل فيها نتيجة هذه الطبائع [1] ؛ ولكن هذا يعني تدمير الوهم بأن مثل الخيرات (تتضمن أو تتطلب) عوناً أو سعياً . إن السؤال ما إذا كانت تتطلب عوناً أو سعياً ومن جانب مَنْ مستقل منطقياً عن طبيعتها ولا يمكن طرحه إلا (بعد) إقامة طبائعها العامة .

ولا يستطيع صاحب النزعة الخلقية التقليدي أن يرى (الخير) على أنه

---

(١) على حين أن الصفة لا يمكن بنفسها أن تتضمن علاقة، فإن العلاقات التي ليست علاقات مكانية وزمانية فحسب مثل « تحت » أو « فوق » أو « إلى اليمين » إنما تستطيع أن تتضمن بل هي تتضمن بالفعل صفات في إطار يدخل في هذه العلاقات . وهكذا يتضمن الزواج الخصائص الجنسية للشريكين وأن الرجال وحدهم يمكن أن يكونوا أعماماً أو اخوالاً . غير أن كون (س) رجلاً لا يتضمن أنه زوج أو أنه عم أو خال .

(مجرد) صفة يظهرها أو يبحث عنها البعض وتنقص الآخرين أو يرفضونها .
فهي عنده يجب أن تكون أيضاً علاقة ، شيئاً مطلوباً نجدُ في طلبه ونتطلبه ،
ومن اللامنطقي – أو (الخطأ) – أن ننبذ هذه العلاقة . وهناك محاولة قوية
لتمييع المسألة ، وخلط ودمج الصفة بالعلاقة ، وتتجلى هذه المحاولة في التصور
التقليدي الشائع لا (خير) على أنه (ذلك الذي بطبيعته أن يُطلب ، ونسعى
في طلبه) . هذا يعني أن نتناول العلاقة على أنها (تكوّن) طبيعة أو صفة
الشيء . لكن الأشياء لا تتكوّن بعلاقاتها : يجب أن تكون للشيء خصائص أو
طبائع قبل أن تدخل في علاقة ؛ يجب أن تكون (شيئاً ما) قبل إمكان
التوصية (بها) أو رفضها أو طلبها . فإذا نحن تناولنا (الخير) (أو « الشفقة »
كما في قصية أوطفرون * على أنه في مقام علاقة يمكن(لأي شيء) أن تمتلكها،
مثل كلمة « الحمْل » مثلا ، – إذن على النحو الذي بينه أوطفرون – فإن
توصياتنا ستكون تعسفية تماماً ، فلن يوجد أى شيء يمنع (أي شيء) من أن
يجري تناوله على أنه (خير) أوعلى أنه يرضي الآلهة ، تماماً كما أنه لا يوجد أي
شيء يمنع (أي شيء) من أن يصبح حمْلاً [1] .

إذن فإن التصورات المعيارية لفلسفة الأخلاق ذات (التظاهرات العلمية
الموضوعية) تقتضي الخلط أو المزج بين التناول الكيفي أو الصفاتي والتناول
العلائقي أو المتضايف للخير . ويسهّل هذا الخلط إمكانية صياغة عبارات ذات
علاقات (خير كاملة) الحدود . فنحن نقول : « جون أطول » ؛ « ماري

---

* محاورات أوطفرون من محاورات أفلاطون التي يطرح فيها سقراط معنى الفضيلة والخير والشفقة الخ والتي يغرم فيها بالتعريف . (المترجم)

(١) عن (الموعظة الثانية) لرالف كودورت فيلسوف من فلاسفة أفلاطونيي جامعة كمبردج في القرن السابع عشر : « الفضائل والقداسة في المخلوقات ... ليست لهذا خيرة لأن الله يحبها ، وأنه يأخذها على هذا النحو على أساس من حبه ، بل الله بالأحرى لهذا يحبها لأنها في نفسها خيرة بكل بساطة ») وردت في : ج. ا. باسمور : « رالف كودورث » ص ٨٣ – ٨٤).

مدلّلة أكثر » ؛ « أكل الخنزير مكروه ». في كل حالة نجد أن الجملة غير كاملة منطقياً. إنها لا ترتفع إلى مستوى الوضوح إلا إذا أضفنا الحد الناقص في العلاقة. « جون أطول من روبرت » ، « ماري مدللة أكثر ممن هنّ في سنها من الفتيات » ، « أكل الخنزير مكروه عند المسلمين واليهود الأتقياء ». ففي الحديث العادي نوفر في الغالب الوقت بأن نحذف الحد الثاني في العلاقة ونعتمد على الذي يستمع الينا ليملأ العلاقة بالحد الناقص لنفسه داخل السياق الذي لفظنا فيه العبارة . وفي معظم الحالات يتم هذا بطريقة مُرْضية ، ولكن أحياناً ما تؤدي الى الغموض والجدل العقيم حيث لا يتناقش المتخاصمان في المسألة نفسها ، ومن ثم لا يتناقضان. يقول الواحد : « ماري محبوبة » ويقول الآخر « كلا ، ليست محبوبة » والعبارتان تكونان متناقضتين تماماً ، إن الأول يعني بكلمة محبوبة « محبوبة من أصدقائها » والآخر يعني « محبوبة من أصدقاء والديها » .

إذن ، العلاقات تقتضي حدين (اثنين) : الطالب وكذلك المطلوب ، الراغب والمرغوب ، المُلْزِم والملتَزَم . فما هو إلزامي أو مطلوب في قانون ، كتراث أو شخص خلقي ، قد يكون محرماً أو مرفوضاً في قانون آخر . إن مفهوم الإلزام (المطلق) ، أي القوانين والواجبات (غير المشروطة) إنما ينكشف كتناقض في الحدود ، على حين أن وهم أخلاقية رابطة واحدة يجب أن يحل محله الإدراك التجريبي (للمبادىء) و (السلطات) المتنافسة – أي المطالب والقوانين التي يمكن وضعها أمام محكمة عامة أو صبها في قانون (مطلق) . إن الطبيعة الشارطة للواجبات والإلزام تظهر – الى حد ما – في مصطلحي « الصواب » و « الخطأ » . إن هذه الطبيعة المتضايفة والعلائقية واضحة ؛ فما هو صواب في إطار أخلاقية ما ، قد يكون خطأ في إطار أخلاقية أخرى . لكن الشخص الخلقي له مصلحة في الحيلولة بيننا وبين هذا الإدراك ؛ إنه يتطلب كلا من القوة الآمرة وضبابية مصطلحات مثل « الصواب » و « الخطأ » والإيحاء بفروق كيفية مطلقة غير مشروطة تنتقل عن طريق مصطلحي « الخيّر » و « السيىء » .

إذن ، فإن الوظيفة المعيارية للنزعة الأخلاقية انما تعتمد في جانب منها على اعتناق لغة خلقية ملائمة بصفة خاصة لتشويش منابع المطالب التي تنادي بهـا وذلك بتناولها داخل علاقات غير كاملة : « يجب أن تفعل هذا » ، « السرقة خطأ » ، « يجب أن يطيع الصغار الكبار » وكل هذه الصيغ توحي بالسلطـــة بدون تخصيصها . وفي حالات عديدة انمـــا تنجح هكذا في إثارة المخاوف من سلطة مجهولة أو اثارة المخاوف من شخص يتصوره السامع نفسه وذلك بأن يترك العلاقة ناقصة بكل بساطة . ان المناقشة والبحث الأخلاقيين يتطلبان من جهة أخرى اكتمال العلاقة ومن ثم يهددان أسس الطاعة الخلقية على نحو مـا نجده في أن التعرف الوثيق بالضباط والقيادة العامة يهدد أسس الطاعة العسكرية . هنا يرتد صاحب النزعة الخلقية الى تصورات هرمية مضادة لما هو تجريبي عن الواقع. فإذا أريد للقضايا الأخلاقية أن تكون لها قوة تقادمية ، يجب رفع (مصدر) المطالب الخلقية (فوق) العالم الذي تتوجه اليه المطالب . وعلى هـــذا النحو يؤدي التناول العلائقي المتقادم لا (خير) - بشكل ضروري - الى ثنائيـــة « الوقائع » و « المقاييس » ، « الأفعال » و « المبادىء » ، «المصالح الظاهرية » و « المصالح الحقيقية » . ويتضح هذا بشكل جلي حيث يجري تنـاول مصدر الإلزام الخلقي على أنه شيء يفوق ما هو تجريبي ، على أنه إله ، نفس ، أو قوة غير تاريخية للعقل أو الضمير . وعلى أية حال ، فإن المسألة تكون حقاً بالمثـل حيث يجري الزعم بأن المصدر (طبيعي) : الطبيعـــة الانسانية ، المصالح الانسانية أو المطالب الاجتماعية . وهـذه أيضاً يجب أن تُعْطَى أولية حيث تنكر الدعائية الخلقية فيها على شكل أولية منطقية ، وتترك المسألة غير دقيقة لتجنب الصراع والتفكك . وهنا نجد معاودة ظهور العلاقـــات البنائية لحماية مصدر السلطة الخلقية من النقد . فكما أن (الضمير) يصبح ذلك الذي طبيعته تستحسن الخير ، فكذلك (المبادىء) تصبح تلك التي طبيعتها أن تطـاع . وبدل الدراسة التجريبية للخيرات أو بدل الفحص الاجتماعي والتاريخي للأنظار الخلقية نجد محاولة لربط السلوك باللغو الأجوف .

ومما هو سائد هذه الأيام في بعض الدوائر القول بأنه إذا تخلى الانسان بالفعل عن الزعم بالإلزام الخلقي (المطلق) أو الفروق (الموضوعية) بين (الصواب) و (الخطأ) فسيكون من الممكن وجود تناول عقلاني متماسك من (الخير). من وجهة النظر هذه ، فإن وصف شيء بأنه (خير) إن هو إلا القول بأنه مستحسن أو مطلوب أو موصى به ، وعلى حين أن النـــاس قد يشتركون في الواقع في مبادىء وأنظار خلقية ما ، فإنه لا توجـــد طريقة منطقية لحل الخلافات أو إظهار أن مجموعة من الأنظار أو (المبادىء) أفضل من الأخرى . قد تتصارع الأوامر والنظرات ، لكنها لا تتناقض . فإذا ما أدركنا مرة أن (الخير) ليس صفة [1] إذن فلن يكون هناك تناقض بالضرورة بين تسمية (س) بأنــه خير وتسميتي أنه ليس خيراً .

فإذا كانت هذه النظرة صحيحة ، إذن فلن تكون هناك دراسة أصيلة للمحتوى والمساهمة الأخلاقيتين لفكر ماركس . كذلك لن يكون هناك أيضاً بالمرة أي علم أخلاقي . قد نقوم ببعض النقد المنطقي للأوهام السابقة بأن هناك علماً أخلاقياً ، وقد ينظر ما إذا كان أي منها ينطبق على ماركس ، وقـــد نستخرج حينئذ قائمة من الأشياء التي روّج لهـــا ماركس بالدعاية والأفضليات الخلقية التي أظهرها . بالنسبة لصحة آرائه الأخلاقية لا نستطيع أن نقول شيئاً، فبالنسبة لنا لن يكون هناك مجال أخلاق تهتم بها آراؤه . ولكن كيف إذن نقول بالفعـل : أي من آرائه هي الآراء (الأخلاقية) ؟ كيف نميز مطالبه الأخلاقية عن غيرها من المطالب ؟ هذا بالضبط ما لا يستطيع أن يفعله صاحب النسبية الأخلاقية . إنه لا يستطيع التفرقة بين « الاستحسان » و « الإعجاب» إلا بإشارة دائرية الى الخيرات، إنه لا يستطيع أن يظهر كيف يمكن تمييز فلسفة الأخلاق - باعتبارها نسقاً للمطالب - عن الاقتصاد باعتباره علم المطالب بصفة عامة؛ إنه لا يستطيع أن يشرح كيف صُنفت الفروق أو كيف فرضت الأحكام

---

(٢)انظر كتاب ستيفنسو : « فلسفة الأخلاق واللغة » ور. م. هير : « لغة الأخلاقيات » .

الخلقية نفسها . لأننا إذا أصدرنا أحكاماً أخلاقية فهذا لأننا نفترض أن هناك وقائع أخلاقية ؛ فإذا لم تكن هناك وقائع أخلاقية فليس هناك شيء لاظهار أن هذه الأحكام أخلاقية .

تردّد أن آنا تشارسيس السيثيني Ana Ceharsis the Scythian الذي انحدر من السهول شمال البحر الأسود حوالى قرنين قبل افلاطون ـ تردد أنه قال:

« الطبيعة تكاد تكون في موقف المعارضة للقوانين لأنها تعمل من أجل سعادة الفرد بدون النظر الى الأفراد الآخرين الذين يحيطون به ، على حين أن القوانين لا تفعل سوى توجيه انتباهها الى العلاقات التي بها يتحد معها ولأن الطبيعة تحرف دوماً طبعنا وأشواقنا على حين أن موضوع القوانين هو الذي يرجعها الى الوحدة » .

إن هذا التوتر بين الصراع والتعاون ، بين التنافر والتناغم ، الذي يشير إليه أنا تشاريس قد شكل أطروحة معظم الفلسفة الخلقية والسياسية . لقد صور المنظّرون الأخلاقيون والسياسيون هذا الصراع بأشكال مقنعة مختلفة : على حين أن الصراع بين الأنانية والغيرية ، بين المحبة الذاتية ومحبة الدولة ، بين المجتمع المدني والدولة السياسية ، بين الشر والخير ، بين الفوضى والتناغم ، بين الطبيعة والمدنية ، أو (بالتبادل) بين الحضارة والطبيعة . وعلى أية حال ، فإن المادة التجريبية العينية هنا قد تشوشت وتشوّهت من جرّاء فردانية ساذجة (تنعكس في متقابلات أو ثنائيات زائفة : الفرد والمجتمع ، الأنانية والغيرية) ومن جراء الآمال المعيارية والتظاهرات المعيارية التي يضعها المنظرون الأخلاقيون والسياسيون مما يفضي بهم الى وضع سلم هرمي اجتماعي ومنطقي لهذه الثنائيات.

وكما رأينا يتناول ماركس الشاب أيضاً هذا الصراع بين التنافر والتناغم ، بين الصراع الضروري والتعاون الحقيقي ويجعله الأطروحة المحورية للتاريخ الانساني والحياة الاجتماعية . لكنه يرفض صراحة محاولة (فرض) التناغم بالاستجابة لقوى تفوق نطاق ما هو تجريبي، الاستجابة (للمبادىء) أوالمثُل. وهو يرى أن هذا سيتضمن ثنائية لا يمكن دعمها ، وأننا لن نتمكن مطلقاً من

ربط هذه القوى أو (المبادىء)أو المثل بالمجريات التجريبية دون أن نسلب منها تظاهراتها التي تفوق ما هو تجريبي وتناولها على أنها أحداث تاريخيةطبيعية .وهو يرى بجلاء أن ما يفوق ما هو تجريبي لا يمكن صياغته وفهمه إلا في إطار ما هو تجريبي ـ وأن الله والضمير والعقل لا يمكن أن يكون لها معنى إلا إذا نقلت هذه الكلمات محتوي تجريبياً تاريخياً، فمن التجربة التاريخية تنشأ هذه التصورات ؛ في إطار التجربة التاريخية وحدها يمكن فهم هذه التصورات . وكما قال فيورباخ إن ما صُلب على الصليب ليس الله بل الإنسان .

إن الثنائية المتضمنة في النظريات المعيارية ليست دائماً استجابةواضحة للقوى اللاطبيعية المفارقة لما هو تجريبي . فالسلم الهرمي المنطقي ـ الأخلاقي يمكن أن يقوم على نحو ظاهر من التجربة التاريخيــة : فيمكن فرز (المصالح الحقيقية) على أن بها حقيقة أكثر أساسية وأكثر حقيقية من (المصالح الظاهرية) ،ويمكن الإعلاء من (الأغراض) الى مرتبة تعلو نطاق (مجرد الرغبات الهوائية)(خاصة إذا كانت الأغراض التي أسعى اليها مختلطة بفكرة استجداء الأغراض التي أوجد لها) ، ويمكن معارضة (الطبيعة الماهية) بـ (مجرد الطبيعة التجريبية) .

لم يكن ماركس من أتباع المنفعة العامة. لقد أدرك تفكك وصراع المطالب الانسانية الموجودة الفعلية داخل المجتمعات القائمــة ، وأدرك أنها لا تسعى الى غاية مشتركة ولا يمكن ايجادها في سوق مشتركة . لقد أدرك ــ على نحو واضح في أعماله المتأخرة،وعلى نحو تكتيكي في أعماله الأولى ـ أن المطالب الانسانية ليست مطالب مطلقة، وأننا بالمثل نستطيع أن نحكم على مجتمع ما بالمطالب التي (يخلقها) تماماً كما نستطيع أن نحكم عليــه بالمطالب التي يشبعها . لكنه في تقبله للنظرة الهيغلية القائلة بأن التاريخ إنما يعمل نحو العقلانية ، لم يكن قادراً على الهبوط ليكون في صف فلسفة الأخلاق الموضوعية ضد الأخلاق المعيارية. لم يكن قادراً على الهرب من الثنائية التي تتطلبها النظريات المعيارية ، لم يكن قادراً على أن يستأصل من فكره إما الفردانية أو التمسك بـ (الغايات) . لقد رأينا ماركس يكتب الى روغ : « لقد وُجد العقل دائماً ولكنه ليس دائماً بشكل عقــلاني .

لهذا يمكن للناقد أن يتمسك بأي شكل للوعي النظري والعملي وأن يستخلص من الأشكال النوعية للواقع الموجود الواقع الحقيقي (لذلك الذي يجب أن يكون)، ذلك (الذي هو الهدف النهائي للواقع) » (هذه الأقواس من عندي). إن التصور المعياري (لذلك الذي يجب أن يكون) مرتبط - كما هو دائماً في النظرية المعيارية - بالتصور الهرمي الثنائي (لواقع حقيقي) معارض لمجرد (الواقع التجربي) . لقد رأينا ماركس وهو يسأل : « ما هو لب الشر التجربي؟ هو أن الفرد يغلق على نفسه في طبيعته التجريبية ضد طبيعته الخالدة » . إن ماركس يحتاج الى التفرقة بين (ما هو خالد) و (ما هو تجربي) لكي يمنح المصطلحات التي يراها أخلاقية قواماً أرقى وليرفع من شأن هذه المصطلحات لتصل الى مستوى (الغايات) التي يسعى التاريخ اليها . إن الثنائية تتكسّر في كل موضع : بين (الإرادة) و (الهوى) ، بين (القانون الحقيقي) والقانون التجربي الموضوعي، بين (الماهية) و (الوجود) ، بين (العقل) و (الوقائعية). ومما يميز ثنائية ماركس أنها تفضي بالضرورة الى نظرة واحدة monism ، (فالواقع الحقيقي) ومحتم أنه يختفي فيه الصراع والتنافر ، يجب أن يستوعب ويتشرب في النهاية كل تفرقة ؛ ولهذا يجب أن تختفي جميع الاختلافات بين الدولة والمجتمع ، القانون والأخلاقيات ، الطبيعة والانسان، الانسان والآخرين، الوظيفة الاجتماعية الواحدة وغيرها من الوظائف الاجتماعية . كلها تصبح (تعبيرات) عن الإنسان الانساني الحقيقي المجبر ذاتياً بشكل حقيقي . أما كيف نميز تعبيراً عن الآخر فهو شيء لا يقدر أن يفسره ماركس على نحو متّسق؛ فالمحتوى العيني لما هو (إنساني حقاً : يجب تركه أيضاً ضقابياً خشية أن تنشب من جديد التمايزات والصراعات المقهورة .

هذه إذن هي النتائج المحتمة لفشل ماركس في أن يخلص نفسه تماماً من التصورات المعيارية ، هذه إذن هي نتيجة محاولته خلط المنطق بفلسفة الأخلاق في تاريخ ميتافيزيقي. ولكن سيكون جنوحاً في الخيال وأمراً خطأ الى حد ما أن نعتبر التمييزات الأخلاقية التي سعى الى وضعها على أنها مجرد دعاية مشوشة لا سند

لها (لواقع حقيقي) ميتافيزيقي ضد المجريات التجريبية . فكما رأينا إنــه يربط بالفعل التفرقــة بين الخير والشر بإحدى الأطروحات التقليدية في الفلسفة الخلقية والسياسية ـ بالتفرقة بين التناغم والتنـــافر ، الحرية والتبعية . وليس يكفي أن نقول فحسب أن هذه هي مصطلحات « دعائية » ، فقد يكون لها محتوى تجربي ، قد تسمتر الى فروق أخلاقية حقيقية . وعلى أية حال ، سيكون باعثاً على الدهشة أن تكون هذه المصطلحات قــد تدعمت مدة طويلة دون أن يكون لها أي محتوى تجربي .

لقد كان ماركس جبرياً . لقد أدرك أنه لا يمكن ان يوجد موضع للتفرقة بين عالم (الحرية) بمعنى اللاتحددية Inderminate وعالم (السببية الفيزيائية) . فالسلوك الانساني والأحداث الاجتماعية محددة ، ومحددة بالطريقة نفسهــا شأن كل الأحداث الأخرى . وعلى هذا الأساس أصلاً رفض تصور أن فلسفة الأخلاق معنية بـ (إرشاد) السلوك الانساني في تلك العوالم التي يكون فيهــا الناس (أواراً) من السلوك في عدد من الطرق الممكنة . لهــذا السبب يرفض فكرة أن الأخلاقيات معنيـــة بـ (الإلزام) . الشخص لا يمكن أن (يُلزَم) للتصرف عكس المنحى الذي يحدده طبعه وظروفه لكي يسير فيه ، ولا موضع هناك لإلزامه بالسلوك وفق هذا المنحى لأنه سوف يسير فيه على أية حال. كذلك لا توجد (مبادىء) للإلزام تقام (بشكل حر) ؛ فمحتوى هذه المبادىء وزمن ظهورها إنما يتحدد أيضاً على نحو صارم بالطبع الانساني والظروف الاجتماعية . وإن أي صراع بين (المبادىء) الخلقية والأفعال الانسانية لن يكون صراعاً بين (ما ينبغي أن يكون)و (ما هو كائن)، بل سيكون صراعاً داخل الطبيعة الانسانية والواقع الاجتماعي بين الطرق المختلفة للعمل والأشكال المختلفة للمسعى. (إن الانعتاق من النزعة الخلقية على شكل تربية خلقية ومجتمع خلقي إنمــا يستغرق زمناً . وربما كان ماركس لا يزال ميالاً في كتاباته الأولى الى إعلان (المبادىء) التي يمليها التطور العقلاني وأن يرى القانون أو الدولة وهي(تفرض) هذه المبادىء ، على الأقل بدا أنه يرى واقعاً لاعقلانياً يتفكك عندما يواجــه

(بمبادىء) العقل . ولكن حتى هذا كان مشوشاً ـ أو تنازلاً من أجل أهدافه الصحفية ـ لا يتمشى مع نظرته الرئيسية . ومع نهاية عام ١٨٤٣ شطب هـذا الميل من أعماله ولم يعاود الظهور إطلاقاً من جديد . قليل من النـاس متسقون كماركس في رفضهم محاولة استخدام رابطة العلّية بمواجهة الأفعال والعـادات بـ (المبادىء) . وعلى أية حال قيل كثيراً إن النزعة الفعالة السياسية عنـــد ماركس وإعلانه للبرامج الحزبية واستجابته للبروليتاريا تشكل هي نفسهـــا دحضاً لجبريته السارية بشكل شامل . ويبدو لي هذا خطأ . إن ماركس يقر بأن نشاطاته وأمواله واستجاباته محددة شأن هـــذه الأشياء عند أى شخص آخر . ومن ثم فلا معنى أن نطالبه بألا ينخرط فيها حيث أن الأمر (يلزمه) بأن ينخرط فيها . وإلى المدى الذى وصلت إليهـا نداءاته ، فإنه يصر على أن هــذه النداءات لن يأخذ بها إلا اولئك الذين طبيعتهم وظروفهم تحدد لهم ان يفعلوا هكذا . وما مال إليه ماركس لكي يتخطاه هو أن استجاباته ستكون جزءاً من ظروفهم . وعلى حين أن هذا يثير صعوبات لأيـة نزعة ترد المسائل الى الاقتصاد متضمنة في الماركسية ، فإنـــه لم يثر أية صعوبة بالنسبة لجبرية ماركس) .

إذن ، ماذا يمكن أن يفعل الجبري بالحرية ؟ إن ماركس الشاب،وهو يسير على خط رسمه اسبينوزا وهيغل ، يتناول الحرية على أنها جبر ذاتي : أن تكون حراً يعني أن تتحدد بطبيعتك . وألا تكون حراً يعني أن تتحدد من الخارج . وكما رأينا فإن ماركس يربط هذا بالتناغم والتنافر ، بالتعــاون والصراع . النشاط المجبر ذاتياً المحكوم أو المحكوم بقواعد نابعة من وجوده ، هو نشاط متناغم بالضرورة ؛ والتبعية هي نتاج الصراع وتفضي الى صراع أشد .

الصعوبة هنا تسدد الى قلب موقف ماركس . فيمكن للمجبر ذاتيـــا ألا يكون لديه التاريخ أو البيئة . الانتقال من العلة « أ » الى المعلول « ب » ليس نوعاً من التجسيد الفيزيائي العيني للتضمين المباشر الذي به « أ » ينتج « ب » من خارج ذاته . إن انتاج علة ، حدوث تغير، يتطلب أكثر من علة سابقة واحدة .

إنه يتطلب (فعلاً) عليا ، والعلة لا تستطيع أن تؤثر على نفسها . وفي تأثير الشيء الواحد على الآخر وفي تأثير العلة على المجال يمكن انتاج المعلولات . إن التحدث عن الجبر الذاتي يعني تأكيد أن المعلول هو علة نفسه ؛ أي القول بأنه لا يوجد تغير . إن ماركس الشاب وهيغل ، وهما يريان العقلاني على أنه غاية وعلة قصوى للتاريخ وكعلة أصلية حاضرة دوماً للتطور التاريخي إنما يربعان الدائرة. لقد تحدث ماركس عن العقل على أنه حاضر دائماً ، ولكن ليس في (شكل عقلاني) . ومن الصعب أن نتبين في هذا أي شيء سوى محاولة لتأكيد أن العقل يتغيّر وأنه مع هذا هو هو. والصعوبة نفسها تنشأ عند ماركس بالنسبة للتصور، للطبيعة الانسانية الماهوية. فإذا كانت هذه الطبيعة هي العلة المحددة لكل التطور التاريخي فإنه لا يستطيع أن يبين لماذا يكون ثمة تطور على الاطلاق . ومن جهة أخرى ، إذا كان التاريخ سلسلة من المعاملات بين هذه الطبيعة الانسانية الماهوية وبيئتها إذن فإنها سوف يتأثران في العملية ، إذن لن يكون هناك شيء أكثر (ماهوية) من (الوجود) الانساني مما حول المجريات التي يؤثر فيها والتي تؤثر فيه . وفي الحقيقة ، إن ماركس وهو يسعى الى التمسك بالتفرقة بين الماهية الانسانية والمصالح الانسانية التجريبية والرغبات و (الأهواء) مضطر الى أن يحل العلاقة بينهما تماماً الى أن لا يكون هناك معنى فيه يكونان جزءاً من الشخص نفسه أو التطور نفسه .

إن محاولة تشييد الجبر الذاتي لا يتضمن فحسب أنه لا يمكن أن يكون له تاريخ . إنه يتضمن أيضاً أنه لا يمكن أن يكون له بيئة. يجب أن يصبح جوهراً شاملاً واحداً على نحو ما رأى أسبينوزا. وليس من الأمور العارضة أن ماركس اضطُر أن يضع كل المؤسسات الاجتماعية حتى الأشياء اللاإنسانية في الانسان نفسه ، اضطر الى التوفيق بين الذات والموضوع بمحو التفرقة التي بينهما . لكن التفرقة لا يمكن محوها ، وماركس بنظرته الى الانسان على أنه سوف (يتملك) الطبيعة ، وسوف يحددها بدل ان يتحد هو بها إنما يكشف بوضوح عن الطبيعة المعادية لما هو تجريبي والمعادية لما هو جبري ، تلك الطبيعة الخاصة بالإيمان بالجبر

الذاتي . إن علم الانتروبولوجيا عنده ، رده المسائل الانسانية الى الاقتصاد ، هو النتيجة المحتمة لفروضه الميتافيزيقية . فباسم الجبرية واستمرارية الأحـــداث الانسانية وغير الانسانية قد رد ماركس كل شيء الى الانسان .

كان على ماركس – من أجل الجبر الذاتي – أن يدمر التفرقة بين مـــا هو إنساني وما ليس إنسانياً . من أجل الجبر الذاتي كان عليه أن يدمر التفرقة بين الانسان والآخر . فإذا كان الانسان مجبراً ذاتياً حقاً ، فإنه لا يمكن أن يتحدد بالطبيعة ، ولا يمكن أن يتحدد أيضاً بالآخرين . إن ماركس يتطلب مجتمعـــاً إنسانياًفيه لا يختفي الصراع فحسببل يختفي أيضاً كل تمايز بين الانسانوالآخر. هذا هو معنى إصراره على أن كل فرد في المجتمع الانساني الحقيقي يمثل كل آخر وأن كل نشاط ُينَفـّذ في هذا المجتمع هي نشاطي (أنا).وكما رأينا فهو يؤسس هذا على فكرة ميتافيزيقية عن الماهية الانسانية على أنها كلية حقاً في الكيف .

إن الإيمان بالجبر الذاتي والإيمان بشيء كلي ليس جزئياً بعد ويحل كلالفروق الجزئية ، وذلك كعقائد ميتافيزيقية ، لن يتحقق . لكن هل كل ما علينا هو استبعادهـــا حيث ان التشوشات الهيغلية هي التي جعلت كل موقف ماركس الشاب بلا قيمة ، أو هل نستطيع أن نجد فيها محتوى تجريبياً ، دلالة تظل باقية بعد رفض فروض ماركس المنطقية الخاطئة ؟

هناك قدر هائل من المادة في مؤلفات ماركس الأولى تشير الى النتيجة القائلة بأن تفرقة ماركس بين الخيرات والشرور ، بين ما هو مجبر ذاتياً وما هو تابـع ، بين (الكل) و (الجزئي) إنما ترتبط بالفروق العينية في طرق العمل . وهكذا يقول إن الصحافة الحرة حرة ، وإن نشاطها متسق داخلياً، على حين أنالرقابة غير متسقة ومتقلقلة بالضرورة ، وهي طفيلية مفروضة علىالصحافة وغير قادرة على تطوير فروضها بدون تفكك . وبالمثـــل تفرقته الكلية بين الروح السياسية والمجتمع المدني إنما تقوم على هذا التصور للخيرات على أنهـــا قادرة على العمل والتعاون بشكل متسق ، على حين أن الشرور تتصارع لا مع الخيرات فحسب، بل مع بعضها البعض . والآن ، هذه تفرقة مراراً مـــا تعثـّر بها المنظرون

الأخلاقيون . ونحن نجد آثاراً لهـــا في الدراسات السيكولوجية الكبرى التي تشتمل على النزعة الآمرة اللاهوتية في العهد القديم وقد أوحى بها بشكل واضح ـ وإن كان بشكل غامض بعد هـــذا ـ سقراط في الكتاب الأول من محاورة (الجمهورية) . وتوجد آثار لها في السيكولوجيا الخلقية عند القديس توما الأكويني. وقد ظهرت على أنها المحتوى التجريبي الوحيد في مبدأ كانت الخاص بالنزعة الكلية وفي الارادة العامة الكلية والقادرة على أن تكون كلية عند روسّو . ونجدهـــا مرة أخرى في محاولة شوبنهور ـ الأولى ـ والتي ليست سارية بشكل شمولي ـ لخلق فلسفة أخلاقية علمية في كتابه « المشكلة الكبرى لفلسفة الأخلاق » حيث تختلط الدوافع المتعاونة مع الدوافع التي (تهدف) الى التعاون ، حيث يختلط الحب ـ مثلاً ـ بالغيرية .

إن انقسامية الشرور ، التفكك الداخلي لها ، يصوره ماركس بشكل حيّ في تحليله لـ (حقوق) المجتمع المدني وعرضه لـ (تناقضات) الاقتصاد السياسي (مخطوطات باريس) . لكن نزعته في رد الأمور الى الاقتصاد ، واهتمامـــه بتناول الانقسامية على أنها مؤقتة ، قد حال بينه وبين ربط هـــذا بالخصائص الموضوعية للعمليات المتضمنة . وكما رأينا ، لا مهرب من هذا . وفي « مخطوطات باريس » يتناول الصراع والتقسيم على أنهما نتيجة (للتجريد) ، أي نتيجة أن للأشياء خصائص خاصة وأنها ليست كلها (تعبيرات) عن كل ضمني واحـد . غير أن مثل هذا (التجريد لا يمكن قهره ؛ فواقع الاختلافات والفروق لا يمكن أن يوضع ليختفي . ولكن مهما يعانِ تقدير ماركس لأسباب التفكك من التشوشات الميتافيزيقية ، فإن التفكك يظل قائماً .

إن الخيرات تتعاون وتشكل نسقاً متناغماً ، والشرور تتصارع لا مع الخيرات فحسب ، بل مع بعضها البعض . وكثير بل ربما معظم النظريات الأخلاقيـــة التقليدية منذ القرن السابع عشر ، قد انشغلت بالأبنية الميتافيزيقية والتحليـل المنطقي المفروض عليها بشكلها المعياري ، لكن الأمر ليس على هـــذا النحو دائماً . فحيث تنشأ أسئلة موضوعية عن الطبيعة الأخلاقية ، تصبح التفرقة بين

التعاون والصراع ، المعاونة والمقاومة ، المحتوى التجربي البارز للتفرقة بين الخيرات والشرور . وكان هناك سؤال هام آخر بالطبع عما إذا كانت الفروق الأخلاقية تقام بين الدوافع والأشياء التي تهدف اليها الدوافع، لكننا إذا اعتبرنا المعاونة والمقاومة مسألة محورية ، فلن نتمكن من استخلاص موقف ما لم تتخذ الدوافع (والاتجاهات الاجتماعية المرتبطة بالدوافع) مادة للتساؤل الأخلاقي وليس الأهداف ، أو المجريات غير القفلية ، غير الاجتماعية. فإذا أخذنا المعاونة على أن المقصود بها أن دافعاً ما يتسبب في ظروف فيها سوف يسلك دافع آخر ، وأخذنا المقاومة على أن المقصود بها أنها تحدث الظروف التي تمنع دافعاً آخر من السلوك ، فإننا نصل إلى أن المعاونة هي علامة الدوافع الخيرة والمقاومة هي علامة الدوافع السيئة . ولما كان ماركس لا يشير الى الدوافع ، بل يشير الى النشاطات الانسانية والمؤسسة الاجتماعية، فإننا نجد أن هذا الموقف يشغل حيزاً كبيراً من مؤلفاته الأولى .

وعلى هذا يمكن أن تتكون لدينا صورة للتفرقة بين الحرية والارغام – على نحو ما يتطلب ماركس ، وهي صورة لا تهبط الى حد معاداة الجبرية ، وهي لا تنتهي بوضع العمليات الأخلاقية خارج العلية والتفاعل الذي تتطلبه . ونحن يمكننا القول بأن الخيرات هي تلك الدوافع التي هي حرة لها طابع المشروع ، التي لا تتطلب قهراً باطناً أو حماية أو إرغاماً خارجياً . إنها نشاطات منزهة الغرض ، لا تخشى المعرفة ولا تتطلب الخطأ . والحرية حينئذ تبدو كصفة أخلاقية مرتبطة بالطريقة التي تحدث بها الخيرات . إنها لن تُرى على أنها وهم ميتافيزيقي لعدم التحدد أو الجبر الذاتي أو على أنها التحرر من الضغوط الخارجية . ويمكن تصوير هذا بالنظر في ماهية الحب الحر . لا يكون الحب حراً بمضاعفة موضوعاته ، باستعداده لمعانقة كل امرأة أو بازالة العوائق (الخارجية). تكمن الصفة الحرة للحب في أنه لا يتطلب قيوداً خارجية أو أوهاماً باطنية وأشكالاً للقمع لكي نستمر في حالة الحب . وبالمثل إن كون الانسان (حراً) في التفكير من الخارج لا تجعل هذا التفكير حراً . تكمن الحرية في أنها هي نفسها لا تسمى

الى حماية بعض المصالح أو مساندة بعض السلطات) أو أن تجعل نفسها تابعة لغايات أخرى . وكما رأينا ، ان الخيرات تتواصل مع التلقائية المتميزة بشكل جذري عن المحاكاة المفروضة التي تتضمن اليها الشرور . (قارن تواصل المعرفة بحساب الطاعة . في الحالة الاولى نجد الانجذاب هو نحو دافع، حتى أن التواصل يتألف من انتاج موقف يكون هذا الدافع فيه حراً للعمل ؛ وفي الحالة الثانية نجد الانجذاب هو لدافع مختلف وهدفه سيكون مختلفاً . وهذا هو ما يميز التآلف ـ في نشاط مشترك – بين أستاذ أصيل وتلميذ أصيل عن الخضوع المؤقت من جانب التلميذ (لسلطة) خارجية) . إن الخيرات تتعاون معاً وتظهر تقدماً وتطوراً باطنيين بطريقة لا تستطيع بها الشرور أن تتعاون وتتقدم. إن لها (كلية) ما أدركها ماركس الشاب وفيورباخ بعناية عندما ميزا الانسان عن الحيوان بالإشارة الى قدرته على جعل أي شيء موضوعاً له والخلق بشكل واع في كل الأشكال . هذه هي قدرة الخيرات على العمل في ظل كل الظروف واتخاذ أي شيء مادة لها . فمثلا إن كلية العلم تكمن في أن أي شيء يمكن بحثه علمياً .

أما الشرور فهي من جهة أخرى ، برغم عدم تآكلها،فهي طفيلية مفروضة على الخيرات. إنها لا تتصارع مع الخيرات فحسب، بل تتصارع أيضاً مع بعضها البعض ، إنها ليست منزهة الغرض ، إنها قامعة ، إنها استهلاكية . إن الخيرات تحمل في طياتها عبادة مميزة للاتجاهات التي « تتجاوز الفرد » ، تحمل عبادة لطرق الحياة التي فيها يتم (التقاط) الإنسان . أما الشرور فهي تعلي من شأن الجزئي وتنتج أشكالاً للأنانية مثل الإثم واليأس . والخصائص المميزة للخيرات تظهر في الحب والشجاعة ، في الروح المنتجة العلمية والفنيه ، في أمانة الباحث والخالق ؛ إن الخيرات لا تتطلب أية رقابة ولا أية عقوبة ولا أية حماية كجزء من طرقها في العمل . أما الشرور فهي بالعكس تظهر خصائصها في التشوشية والخرافة وطلب الرقابة والرفاهية والنزعة التجارية والطغيان مما يؤدي إلى التعقيدات الجنسية وسوء التفاهم وعدم الاشباع وأشكال الرعب التي هي ملح

هام لجحيم الوجود البورجوازي . الشرور تتطلب الرقابة والقمع والعقوبة والحماية ، إنها تبحث عن ضمانات أولية للأمن ، إنها تظهر تقلقلاً وتزعزعاً رئيسيين .

إن النزعة الخلقية في هذه النظرة هي نتاج الدوافع الشريرة ، نتاج ذلك البحث عن الأمن الذي هو خاصية النشاطات غير الحرة . والتقلقلات الضرورية للنظريات الخلقية التي رأيناها من قبل والتي أدركها ماركس هي من الأشياء المميزة لتقلقلات الشرور بصفة عامة . الخيرات لا تتطلب أية حماية ولا أية توصية ولا تبحث عن الحماية كجزء من أسلوبها في العمل ، وإن التساؤل عما إذا كان أي شخص أو حركة أو نشاط يدعم الخيرات غير ملائم لطبيعتها . ففي الواقع ، سيتوقف المدى الذي يظهر الناس الخيرات في إطاره وينشغلون بالنشاطات الخيرة لن يتوقف على الدعوة بل على الخيرات التي لديهم من قبل وتواصلها مع الخيرات الأخرى. وإن تدعيمهم للخيرات – طالما أنهم يدعمونها– ليس شيئاً يسبق سعيهم للخيرات ، بل هو شيء ينبع من الخيرات التي لديهم والتي يظهرونها .

وفي هذا الرأي نجد أن الفروق الأخلاقية تحدث بين الدوافع والنشاطات الاجتماعية التي ترتبط بها هذه الدوافع . إنها لا تحدث أصلاً بين (الأهداف)التي تستهدفها الدوافع أو النشاطات . لقد تأرجح المنظّرون الأخلاقيون التقليديون حول التساؤل عما إذا كانت الصفات الأخلاقية يجب أن نعزوها الى العادات العقلية أو الى الأشياء التي تتبعها هذه العادات : أنعزوها الى محبة الجمال أم الى الجمال نفسه ، الى محبة الحقيقة أم الى (الحقيقة) نفسها ؟ ولقد تشوشت المسألة تماماً بسبب محاولة صاحب النظرية الخلقية أن يكتشف عالماً للاتحددية لكي (يبرر) الثناء أو التقريع . ولكن بصفة عامة يمكننا أن نقول إنه من خلال ضبابية الخيرية التي تتبعها الدوافع فحسب تأتي الأهداف التي تسمى خيّرة بشكل موضوعي وكيفي – وهو تشوش يمكن أن ينبعث من الافتراض غير المبرر القائل بأن الغايات أسمى من ذلك الذي يسمى لهذه الغايات وأن الهدف يجب أن

يكون أفضل من الباعث الذي يحركها .

ومهما تكن التشوشات المنطقية في الجانب المقابل ، فإن هـذا التساؤل عن طبيعـة الفروق الأخلاقية وعن معنى (الخير) لا يمكن أن يحل بالمنطق وحده . سيكون تساؤلاً تجريبياً ما إذا كنا نجـد الفروق في أسلوب العمل ، الفروق في طريقـة التواصل وصياغة التآلفات ، في المجالين العقلي والاجتماعي، مما لا نجده في المجالات غير العقلية وغير الاجتماعية؛وسيكون أيضاً تساؤلاً تجريبياً عن ماهية هذه الفروق وإلى أي مدى تزودنا بأساس لعلم متسق لفلسفة الأخلاق ، منفصل عن تشوشاته المعيارية . إن ما سعيت إلى إظهاره هو أن بعضاً من الأطروحات التقليدية للفلسفة الخلقية يمكن أن يُعطَى محتوى متماسكاً وعينياً إذا تناولنا الخيرات بالطريقة التي رسمت خطوطها العامـة . نستطيع حينئذ أن نرى السبب لماذا يشعر الانسان بقوة كبيرة في عقائد ماركس الشاب برغم التشوشات الميتافيزيقية التي توضع بها . لكن لا موضع للتساؤل عن إقامة صفات أخلاقية عن طريق المناقشة المنطقية المحض. على أفضل الأحوال، يمكن عرض هذه الصفات بالنسبة لأولئك الذين شعروا بها ورأوها تعمل لإدراك واستدعاء أو عرض تطورات وفروق مضيئة كانت غامضة ، لأنـه إذا كانت الصفات الأخلاقية توجد بالفعل، إذا كانت تحسب من أجل التآلفات والتنافرات، من أجل التقدم والتقهقر في التاريخ والحياة الاجتماعية ، إذن فإن إهمـال هذه الصفات يعني التقصير الشديد في فهم الانسان للتاريخ الانساني والحياة الاجتماعية . وبدونها – كما أقول – لا نستطيع أن نرى تماماً قوة ماركس أو ضعفه .

الفصل العاشر

رفض النزعة الخلقية و (الحقوق) والقانون المعياري

يرتبط رفض ماركس للنزعة الخلقية والحقوق المجردة والقانون المعياري بحتميته . وهناك أساس لهذا كما رأينا . لقد أصر – بحق – على أن « المبادىء » الخلقية والحقوق الدستورية والتشريعات القانونية ليست « معايير » عقلانية أو خالدة تسبق – على نحو منطقي – المجتمع وتحدد طبيعته من أعلى . إنه يرى ، بسداد ، أن المبادىء والقوانين والحقوق تنتج عن طرق الحياة ووسائل المعيشة والنشاطات الاجتماعيـــة ، وليس العكس ، أي أن الحقوق تمت الى وظيفة أو اتجاه خاص ، الى نشاط أو طبقة . وكما أن التوزع الاجتماعي أو طبيعة الوظائف والطبقات والاتجاهات تتغير فإن المبادىء الخلقية « المتقبلة » والحقوق الدستورية والأنظمة القانونية تتغير .

على أية حال ، فإن ماركس الشاب معني أيضاً بأن يقوم بنقد أساسي للنزعة الخلقية وإقامة الحقوق والواجبات والتطبيق الإرغامي للقانون . وهذا النقد نقد أخلاقي . إن النزعة الخلقية وافتراض الحقوق والواجبات وتطبيـــق العقوبات والجزاءات القانونية إنما تسعى الى أن تلزم الناس من الخارج . ولهذا هي أشكال للقيد لا أشكال للحرية . وهي ، على هذا النحو ، لا تستطيع أن تقدم الحرية .

وإذا نحن تذكرنا ، فإن هذا هو نقده لتصور هيغل عن الدولة الإرغامية التي مع هذا هي « الشكل العقلاني للحرية » . وهذه الأشياء – في الإرغام الذي تقوم به – هي شرور ولا تستطيع أن تكون منتجة للخير .

إن النظرية الأخلاقية في خطوطها العريضة المرسومة بها سابقاً تمكننا من فهم هذا. فعلى الرغم من أن ماركس قانع بالاستقرار على التعارض الضبابي بين « الجبر الذاتي » والإرغام فإن موقفه يعتمد على الإدراك الضمني بالتفرقـــة بين التعاون التلقائي والتواصل المميز للخيرات من جهة ، والتناغم الظاهري المميز للقمع الذي تمارسه الشرور . ويمكن تصوير الموقف بالتفرقة التي وضعها ماركس بين العقوبة الارغامية والعقوبة في ظل الظروف « الانسانية الحقة » – العقوبة التي يوقعهـا المجرم على نفسه. لقد عجز ماركس عن أن يوضح رأيه بشكل متماسك دقيق لأنه لا يزال مشغولاً بتصور الجبر الذاتي الإنساني ومن ثم فهو لا يزال مشغولاً بتصور الفرد الكلي . لكنه قادر على إظهار أن العقوبة الجزائية مختلفة تماماً في تأثيراتها عن التعاون التلقائي الذي تظهره الخيرات – الحالة التي عندهـا يرى المجرم « في الآخرين مخلصيه الطبيعيين » وهكذا تعمل الخيرات عن طريق تحرير القدرات التي هي نفسها خير داخل المجرم وهي تضع أمام هذه القدرات المادة المطلوبـة لتطويرها . إن « تجدّد » المجرم سيكون إذن التجدد الذاتي بمعنى أن الخيرات التي داخله التي تتقوّى بالمساعدة لا بالقمع هي التي ستقهر الشرور داخله . وعلى حين أنه لا يوجد أي ضمان من أن التجدد ، سيادة الدوافع الخيرة ، دائم، فليس هناك سبب يدفعنا الى افتراض أن الدوافع الشريرة سيكون من الممكن استئصالها تماماً من أي عقل إنساني ، وسيكون هناك معنى واضح في أن التجدد هو تجدد حقيقي وأنه تطور أصيل للخيرات داخله . إن التجدد الذي يمارسه سو Sue من جهة أخرى سيكون ذا طبيعة مختلفة . هنا ، بالرغم من أن التأكيد لا يزال خلقياً ، لا يزال ينتج عادات عقلية معينة داخل المجرم ، فإن الاستجابـة هي للدوافع الشريرة . الأمر هو الاشتياق الى الأمن والراحة والعزاء ، وهي مسائل يبحث سو عن إثارتها واستخدامها. غير أن هذه الدوافع لن تقيم التعاون الأصيل

الخالد . فهذه الدوافع بطبيعتها عينها انقسامية ؛ إنها تقوم على الإعلاء من شأن الجزئي الذي يسمى عادة (الأنانية) . فهذه الدوافع يجب دائماً حمايتها ورعايتها من إجراءات الخيرات . وسيكون أعداؤهـــا هي الحيوية والحرية والإخلاص؛ المعرفة والقدرة الإنتاجية ستهددان هذه الدوافع. وكما رأى ماركس، ليست هناك صدفة في أن عيون زعيم العصابة يجب أن تفقأ حتى يتعلم كيف يتضرع ويصلي.

والمسألة نفسها - كما رأى ماركس أيضــاً - تنطبق على « فلسفة أخلاق » المسيحية . فعليها أن تضعف الخيرات حتى تستخدم الشرور . وليس عندهـــا - في الواقع - أي تصور للقوى المنتجة التي تعمل داخل الأفراد ولا أي تصور للحرية والتعاون التلقائي . إنهـــا تبشر لخضوع الإنسان لـ (قوي الأعلى) وللغايات الأنانية بشكل مطلق .

إن ماركس على خطأ في اعتقاده أن الحيوية والحرية والإخلاص والقدرات على الإنتاج والتعاون التلقائي هي الى حد ما أكثر إنسانية من البحث عن الأمن والطمع وطلب الحماية والاشتياق الى الراحة والعزاء . لكنه يرى - بحق - أن هذه الشرور عاجزة عن قهر الخيرات تماماً ، وأنها لا تستطيع أن تكون نسقاً متسقاً ثابتاً خاصاً بها ، كما أنها لا تستطيع أن تصل الى تكيف ثابت ومتّسق مع الخيرات . وبهذا استطاع أن يشير الى التناقضات بـــين (حقوق المواطن) و (حقوق الإنسان) . إن التوافق بين الدولة السياسيـــة والمجتمع المدني يصبح تناغماً للتنافر مع التناغم؛ وتصبح حرية الشرور هي(حقهم) في البحث عن تدمير كل فرد للآخر. «لا يقوم الحق الإنساني للحرية على أساس ترابط الانسان مع الإنسان، بل يقوم بالأحرى على فصل الإنسان عن الإنسان ... وحق الإنسان في الملكيه الخاصة ... هو حق المصلحة الذاتية ... وهذا يسمح لكل إنسان أن يجد لا تحقق حريته بل تحديدها... الأمن هو ضمان الأنانية » (حول المسألة اليهودية) .

فإذا نحن تقبلنا - كأساس للنظرية الخلقية - الاهتمام النفعي بالغايات وأهملنا طبيعة الدوافع والنشاطات التي تتبع هذه الغايات ، إذن - كما رأى ماركس - فنحن نندفع بالضرورة الى عدم الإتساق . فالتملك يتصارع مع التملك ، والشر

يتداخل مع الشر ، والأمن يهدد الأمن . وحتى لو كان حقاً أن جميع الأشخاص يظهرون هذه المطالب فإن كونها عامة بين الجميع لا يزال لا يقيم أي مصلحة مشتركة واحدة أو أي أساس أصيل للتعاون . هذا هو المحتوى التجريبي للتفرقة التي وصفها ماركس بين مجرد الكلية العددية والكلية الكيفية التوترية . عند النفعي بإعلائه من شأن المطالب الانقسامية « المجتمع ... يبدو كإطار خارجي للأفراد ، كحد لاستقلالهم الأصيل . والخيط الوحيد الذي ينتظمهم معاً هو الضرورة الطبيعية، الحاجات والمصلحة الخاصة، الحفاظ على ملكيتهم وشخصهم الأناني » . وهكذا ، على الرغم من أن ماركس لم يقل هذا صراحة ، فإن « مبادىء » المجتمع المدني والإعلاء النفعي من شأن الغايات الفردية لا يمكن صياغتها : إن انقسامية الغايات التي يوافق عليها النفعي إنما تنعكس في تفكك مبادئه . مثلاً ، « الحق في الحرية » لا يمكن أن يُعلَن على هذا النحو .. إنه يصبح الحق في « الحرية التي لا تتداخل مع حرية الآخرين » ، ومن ثم يقام كمبدأ حق لا أتداخل في حرية الآخرين، لكن حريتهم قد تتداخل مع حريتي. ونحن مدفوعون الى تجنب التدخل (غير الضروري) في حرية الناس حيث أن ما هو « ضروري » لا يمكن تأسيسه أبداً، ويقال لنا إن مبدأ الحرية هو فوق كل شيء ليس مبدأ ، بل هو افتراض باطل ، يتوقف عمله على المناخ الخلقي والسياسة القانونية والاجتماعية . وعلى حين أن هذه الحيل قد تفيد في عمل قانون تشريعي موفّق يساعد على تسكين الصراعات وجعل القمع مستساغاً أكثر بجانب السماح للنسق أن يستجيب للتغيرات في موازنة القوى الاجتماعية، فإنها لا تؤسس مصلحة عامة مشتركة ولا أساساً علمياً لفلسفة الأخلاق. وعدم ثباتها هو علامة على الشرور التي تبحث بها عن توفيق. ومنح «الحرية» لنشاط ما - على نحو ما رأى ماركس - لا يجعله حراً .

إذن ، فإن التقابل عند ماركس بين « المجتمع العقلاني » والبناء السياسي لـ « مجتمع المدني » قد يُرى على أنه إدراك قوي للتناقض بين ما يجب تسميته بـ « العدالة الأخلاقية » و « العدالة السياسية » . إن « العدالة السياسية » هي

توفيق » هي تنظيم إجرائي مؤقت بين الاتجاهات المتعادية المتنافرة . ولأن هذه الاتجاهات تتنافر ، ولأن البحث حتى عن غايات مشتركة عامة لا يتضمن البحث التعاوني المشترك عن هذه الغايات ، فإن ماركس تمكن من تبين أن « مبادىء العدالة السياسية » لا يمكن أن تتطور على نحو متناسق أو تقام بشكل دائم .

و « العدالة الأخلاقية » من جهة أخرى مغروسة في التعاون التلقائي للخيرات – وهو تعاون نلتفت الآن لبحثه .



الفصل الحادي عشر

فلسفة الأخلاق والمجتمع (الانساني الحقيقي)

لقد قيل إن رؤية ماركس للمجتمع الإنساني الحقيقي في ظل الشيوعية هي رؤية مجتمع للفنانين الملتزمين بالإنتاج الخلاق . وقيل إن قهر الإغتراب كما صوره ماركس هو تصور جمالي يشير الى الرابطة بين الفنان والعمل . إنه يشكله ويصوغه وهو بهذا يجعل مواده مواده هو . ويمكن أن نجد جذور التصور في جمالية الرومانتية الألمانية ، وعلى سبيل المثال ، في فلسفة شلنغ الشاب .

إن التشابه قائم ، غير أن اعتبار عرض ماركس للاغتراب ، وافتراضه للنشاطات التي فيها يجري قهر الإغتراب على أنه تطبيق لـ (معيار) فني أو جمالي يجعلنا لا نتبين حقيقة المسألة . إن التشابه قائم لأن الفنانين (بما) هم فنانون يظهرون بالفعل تحرراً من الاغتراب في نشاطهم الفني . إن نشاطهم ليس تابعاً لغايات خارج النشاط . فطالما أن دوافعهم فنية فإنهم لا يعملون من أجل مكافأة أو شهرة أو أية غاية أخرى غير فنية . إنهم يعملون من أجل النشاط نفسه . إنهم يخلقون ، أو يسعون الى الخلق ، وفق قوانين الفن ، لا وفق قوانين مملاة عليهم من خارج النشاط من قبل دوافع أو غايات غير فنية أو معادية للفن . لا يوجد معنى ذو دلالة فيه يقهر النشاط الفني - كما يبدو اعتقاد ماركس - التفرقة بين الإنسان والموضوعات التي يشتغل عليها . فالمثّال الذي يخلق تمثالاً لا يطمس

لهذا التفرقة بين الإنسان والبرونز . قد يكتشف فيه أشياء لا يعرف أنها كانت فيه ؛ وقد يتأثر به وهو يشكل الخامة . لكن من الحق أنه في عملية الإنتاج هو وخامته يصبحان جزءاً من عملية واحدة ؛ وأن التفاعلات بينه وبين الخامة التي يشتغل عليها تأتي له لا كوسيلة مفروضة عليه من الخارج لغاية مختلفة ، بل كجزء من النشاط عينه الذي هو « غايته » . فإذا كان هذا النشاط ليس مجرد نشاط « محكوم » بـ « معيار » جمالي بل هو نشاط يظهر صفات أخلاقية، نشاط ليس مجرد نشاط فني بل هو أيضاً نشاط خير ، فإن هذا يتأتى من العلاقات التي يخلقها الفنان لنفسه مع غيره من الفنانين . فطالما أنه فنان فانه لا يرى الفنانين الآخرين كمنافسين معادين له ، بل كأناس يساعد عملهم عمله ويلهم عملهم عمله ، كأناس دوافعهم الفنية تلهب دوافعه وتواصل تدعيم دوافعه .

وكون هذه العلاقة والصفة المتضمنة في النشاط ليسا بكل بساطة شيئاً جمالياً إنما يصوره بشكل كاف ما يحدث في العلاقات المماثلة في النشاطات غير الفنية الأخرى. إن ما قيل عن الفنانين هو حق في كل حالة جزئية بالنسبة للعلماء أو أي إنسان يظهر روح البحث النزيه بصفة عامة . وليس هذا حقاً فقط بالنسبة للمنتج الفني، بل هو حق أيضاً بالنسبة لأي شخص تتولاه روح الانتاجية . فنشاطات المنتجين الآخرين هي بالنسبة له مصدر تشجيع لا تهديد بمنافسة . إنه يستلهمهم ؛ إنه يحصل على مساعدة من وسائلهم ومكتشفاتهم ؛ إنه يسعى للفخر بنتائجهم لا تدميرها أو تجريدهم منها .

ولقد لاحظنا أن خاصته مميزة للخيرات هي رفضها للغايات أو الرغبات (الفردية) . بمعنى آخر إنها تقدم « الحرية » : إنها تعطي الفرد المقدرة لتجاوز نفسه وتكريس نفسه لحركة ليس هو إلا مجرد حامل لها والتي توجد قبله وتعيش في الآخرين بجواره وستواصل وجودها بعده . وطالما أن هذه الخيرات موجودة فيه فإنه لا يشعر بأي توتر أو أي صراع بين نفسه والآخرين الذين تتملكهم الروح نفسها . وبهذا المعنى يستطيع ماركس بحق أن يقول إن التعارض بين المطالب الفردية و « الاجتماعية » يختفي ، وأن الرغبات والمتع

تفقد طبيعتها الأنانية .

وفي عمل الشرور نجد موقفاً مختلفاً تماماً. هنا - كما يقول ماركس نفسه[1] - نجد الرغبة في التملك تحل محل الاهتمام المتسائل الإنتاجي الخلاق. هنا نجد إعلاء (للغايات) التي تخضع لها النشاطات . هنا نجد إعلاء للإشباعات الفردية الجزئية وصراع مطلب واحد مع المطالب الأخرى . والتعاون الموجود هو على شكل للوسيلة المشتركة العامة للغايات المختلفة . وهكذا هناك هوة بين النشاط المأخوذ كغاية والغاية المرغوبة؛ النشاط يمكن أن يصبح شيئاً مفروضاً، غير مراد، كريهاً. وماركس يرى بوضوح هذا الجانب للعمل في ظل الظروف حيث لا يؤدى العمل إلا من أجل الجني أي من أجل شيء خارجي :

« (يقوم الإغتراب) أولاً في أن العمل (خارجي) بالنسبة للعامل ، أي أنه لا يمت الى وجوده الماهوي، وفي أنه لهذا لا يؤكد نفسه في عمله بل ينفي نفسه فيه ، وفي أنه لا يشعر بالرضى بل بالتعاسة فيه ، وأنه لا يطور أي طاقة فيزيائية وذهنية حرة ، بل يميت جسده ويحطم عقله . لهذا لا يشعر العامل إلا بأنه خارج نفسه . وهو يشعر بالراحة عندما لا يعود يعمل وعندما يعمل لا يكون في حالة راحة . لهذا فعمله ليس إرادياً بل هو عمل إرغامي ، إنه (عمل مفروض) . لهذا فهو ليس إشباعاً لحاجة ، بل هو مجرد (وسيلة) لإشباع حاجات خارجية عنها . وتظهر طبيعته المغتربة بأوضح ما يكون في أنه بمجرد زوال أي قسر فيزيائي أو أي قسر آخر ، يحدث تجنب للعمل على أنه طاعون . إن العمل الخارجي ، العمل الذي يغرّب فيه الإنسان نفسه هو عمل

---

(١) « مخطوطات باريس » (المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الثالث ، ص ١١٨): « في مكان كل حس فيزيائي وعقل جاء الاغتراب البسيط لكل هذه الإحساسات ، جاء الحس (بالامتلاك) » .

التضحية بالذات ، عمل الشهادة » .

(المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ،
المجلد الثالث ، ص ٨٥ - ٨٦)

إن إصرار ماركس على أن هذا الاغتراب لا يمكن قهره بجعل منتجات العمل ملكية العامل أو الملكية الاجتماعية ، بل فقط بإلغاء التصور الكلي للملكية - إن إصرار ماركس على هذا إنما يبين مقدار اقترابه من تقدير للأساس الحقيقي للاغتراب في الاهتمام بالغايات والاستهلاك بدل الإنتاج وهذا من خصائص الشرور. ولقد رأينا في نقده للحقوق السياسية والعدالة القانونية تقديره للصراع الضروري الذي يتضمن تعاوناً محدوداً للشرور .

ويمكن إظهار الاختلاف في التنظيم والتعاون الممكن بين الخيرات والشرور بالنظر في دور « القواعد » في الشيئين . فكل من الخيرات والشرور سوف يصوغ في سيرورة عملها قواعد وسياسات معينة . ويمكن أن نسمي هذا أخلاقياتها المقابلة . والآن في إجراء الخير نجد أن مثل هذه القواعد معاونة للنشاط نفسه ؛ ليست القواعد مطلوبة لحماية النشاط ، كحركة اجتماعية ، من الصراع والنزاع المحتمين فيه ؛ يمكن لهذه القواعد أن تكون مرنة ومطاطة . وفي الحقيقة ، كما أكد آندرسون [1] ، إن خيراً ما - مثل الحق - « سيضعف ما لم يكن متحرراً نوعاً ما من قواعده وينساها في معظم الأنحاء . وهذا على ما أعتقد سيقرّ به الكثيرون بالنسبة للتربية ولن يكون صعباً على هؤلاء الناس أن يقرّوا بهذا بالنسبة للتواصل الثقافي بصفة عامة . وعلى السياسة أن تلعب دوراً تالياً بالنسبة للتلقائية ، والخيرات تستمر بسبب طبيعتها - وبالتأكيد (ليس) بسبب أنها مرغوبة » . كما أن هذه الخيرات ما كان يمكن أن تستمر عن طريق (التوصية بها) . وفي حالات الشرور من جهة أخرى ، إن محاولة فرض معايير

(١) « فلسفة الأخلاق والدعاية » « الصحيفة الفلسفية والسيكولوجية الاسترالية » المجلد ٢٢ (١٩٤٤) ص ١٨٤ .

موصى بها والاستجابة الناتجة للتصورات الهرمية «للسلطة» هي شرط ضروري لحل النزاع والصراع الباطني - النزاع والصراع اللذين يمكن فحسب في الواقع إخفاؤهما لكن لا يمكن قمعها . وهنا فقط نجد تبعية النشاطات (للقواعد) ، وإحلال (الولاء) للمؤسسات والأشخاص محل (الولاء) للاتجاهات ووسائل الحياة ومحاولة حماية القواعد والغايات والمؤسسات والأشخاص من المناقشة أو النقد .

إذن ، فإن رؤية ماركس للشيوعية ليست على الإطلاق رؤية (فنية)؛ فهي تقوم على إدراكه القوي للتنظيم وطرق عمل الخيرات ؛ إنها تقوم على تفرقة أخلاقية لا جمالية . والسبب الحقيقي الذي يجعل رؤيته تعد فنية في رأيي لا يرجع الى أنها تجسد تصورات جمالية ، بل لأن المجتمع الذي يصوره لا يبدو ممكناً -عند نقاده- إلا كمجتمع للفنانين . إن الانغماس في النشاط، وإهمال المكافآت، والتعاون التلقائي ، والتقدير والمنافسة المنزهين - هكذا تسير النظرية - لا تكون ممكنة إلا بالنسبة لأولئك الذين ينشغلون (بالمستويات الأعلى) للنشاط الخلاق ، الذين ينشغلون بالعلم والفن (المحضين) . ويبدو لي هذا زائفاً بشكل واضح . فالفنانون - كأناس - يمكن أن يظهروا الكراهية والحسد والطمع . فيمكن أن يوجدوا وهم يجعلون عملهم تابعاً (للذوق الشعبي) أو المتطلبات الدينية أو مطالب السوق ؛ ويمكنهم أن ينتحلوا أعمالاً ليست لهم وأن يسرقوا وأن يدبروا المكائد . ويمكن للجنود والصيادين والفلاحين والفنانين أن يوجدوا وهم يظهرون الحب أو الشجاعة ويكشفون عن ارتباطهم بنشاطهم من أجل هذا النشاط ويتعاونون بشكل تلقائي مع زملائهم ويهملون التفكير كله في «المكافآت» عن أعمالهم . إن التفرقة بين أخلاقيات الخيرات وأخلاقيات الشرور إنما ترتبط بالأحرى - كما يقترح جورج سورل - بالتفرقة بين أخلاقيات المنتج وأخلاقيات المستهلك . فالمنتج يؤكد النشاطات ، طريقة للحياة ، أخلاقية ما ؛ وهو مستثار بالإنتاج في كل مكان، وينضم -بالروح الإنتاجية- الى المنتجين الآخرين. أما المستهلك فهو يؤكد الغايات ، الأشياء التي تتطلب الأمن؛ إنه يجعل نفسه

تابعاً، وكذلك نشاطه لهذه الغايات ؛ ومشاعره ليست إنتاجية، بل هي مشاعر اللياقة والاستهلاك ؛ وعلاقاته بالمستهلكين الآخرين تتضمن الاحتكاك والمكر والحسد .

إنّ ربط الفروق الأخلاقية بأخلاقيات الإنتاج والاستهلاك في التاريخ لا تتضمن أن الناس يمكن أن يصنفوا الى أولئك الذين هم منتجون وأولئك الذين هم مستهلكون أو أن النظرة الاستهلاكية يمكن أن تستأصل من الحياة الإنسانية[1]. وكما أن الروح المنتجة والفنية والباحثة التي تنفذ الى الناس لا يمكن حسبانها بإضافة دوافع المساهمين، فكذلك لا يمكن تناولها على أنها تلتقط الإنسان (كله) . إن الإخلاص للبحث يمكن أن يتعايش في الشخص الواحد مع مشاعر اللياقة أو الاشتياق للأمن مثلاً . إن الشعور الأول لا يمكن أن يُدعّم أو يُدعّم بالمشاعر الثانية ؛ فإن انقسامية المشاعر الثانية ستتداخل مع التعاون والاعجاب التي يُظهرها الشعور الأول على نحو تلقائي . غير أن الناس إنما يظهرون بالفعل صراعات باطنية ؛ إنهم ممزّقون بصراع الخيرات والشرور (داخلهم) ؛ وهم يدركون الاثنين كجزء من طبيعتهم . ولا يوجد أي شيء في تلك الطبيعة يمكن أن يظهر أن الخيرات يجب أن تنتصر وأن الشر سوف يُستأصَل . فإذا كانت الشرور انقسامية ومزعزعة ، فإن الخيرات أيضاً يمكن أن تُدمّر وتضعف إما بعملية الظروف الطبيعية أو بقوة الشرور .

إذن لا أساس هناك لتفاؤلية ماركس ولإيمانه بالمجيء المحتم لمجتمع يعطي الخيرات بشكل كامل . إنه قادر على التمسك بتفاؤليته بالانزلاق فحسب الى فردانية ضبابية وعقيدة غير تجربية عن التسلسل الهرمي الأنطولوجي . ويتمثل هذا في محاولته تناول الصراع والانقسام على أنهما نتيجة (تجريد) مجتمع في

---

(١) على أية حال هذا يعني بالفعل رفض زعم ماركس (مساهمة لنقد الاقتصاد السياسي ، ص ١١ – ١٦) بأن الإنتاج والإستهلاك متطابقان أو حق الزعم الأكثر سذاجة بأن الإنتاج كله هو من أجل الاستهلاك .

الفرد وفي فشله لرؤية الصراع على أنه صدام التيارات الاجتماعيـة وطرق المعيشة وفي إيمانه بأن الشرور هي نتـاج جبرية (خارجية) وفي تصارع مع الماهيـة (الإنسانية الحقة) للإنسان . إن الدوافع التي يدعمها ماركس – دون تيقظ – في تطوره لمجتمع يكون آمناً بالنسبة للخيرات هي دوافع شريرة : الرغبات الخاصة بالأمن والحماية والضمانات في إمكانية الحصول على الغاية التي جرى السعي إليها . ومع هذا فإن هذه الاتجاهات نحو البحث عن الأمن ، هذه الرغبة في تأكيد المكافآت والنجاح المطلق، هذا الانسحاب من الرأي القائل بأن الخيرات (تتدعم) في الصراع المستمر مع الشرور ، كلها شيء ساعد ماركس على تحريرها في الآخرين . إنها ليست شيئاً يقدره هو أو يحتاج اليه شخصياً . لقد عاش هو نفسه « حياة مقاتلة خطرة » (كروتشة) منغمسة في الخيرات ؛ ولقد احتقر هو نفسه التبصر والحذر كوجود منحط ووضيع .

القسم الرابع

فلسفة الأخلاق وماركس الناضج



الفصل الثاني عشر

الصرح الجديد: المادية التاريخية ورفض (الفلسفة)

لقد بدأ ماركس – كما رأينا – نشاطه السياسي كفيلسوف. وكانت أدواته أساساً منطقية؛ ولب عقيدته كان تصوراً فلسفياً بل ميتافيزيقياً في الحقيقة للتطوّر الجدلي الضروري للانسان خلال الاغتراب والصراعات المحتمة الناتجة عن الاغتراب للوصول الى ما هو كلي ومحدد يجبر ذاتي حقاً. ولقد أظهر بالفعل من البداية عينها اتجاهاً قوياً معادياً لما هو مفارق ورفضاً أكيداً يتزايد لأي انفصال عن الواقع التجريبي. وبين ١٨٤١ ونهاية ١٨٤٤ أصبحت آراء ماركس بشكل مطرد اجتماعية أكثر في المحتوى: فحل المجتمع الشيوعي محل المطلق الهيغلي، وأصبح الصراع الجدلي في التاريخ صراعاً للاتجاهات والمؤسسات أكثر منه مقولات وأفكاراً، وحلت البروليتاريا محل «آصرة المفهوم». ولكن في النقد الثاني لهيغل المنشور في شباط ١٨٤٤ نجد أن إصراره على البحث عن المحتوى الاجتماعي الموضوعي لكل العقائد الإنسانية لا يزال هو الإصرار على أن المعرفة كلها تجربية وأن ما يفوق ما هو أرضي يمكن أن يرتد دائماً الى ما هو أرضي. فقرب نهاية (مخطوطات باريس) (المؤلفات الكاملة، القسم الأول، المجلد الثالث، ص ١١٥) يقول ماركس إن قوانين الاغتراب التي تسود الاقتصاد

السياسي تنطبق أيضاً على الدين والأسرة والدولة والشريعة والأخلاقيات والعلم والفن . لكن الأمر هكذا لأن كل هذه الأشكال شأنها شأن الصناعة هي أشكال للإنتاج الإنساني، ويتجلى الاغتراب في كل الإنتاج الإنساني . ولا يوجد في كتابه ما يوحي بعد بأن الإنتاج الاقتصادي يجب أن يهيمن وأن يحدد، في كل وقت، كل الأشكال الأخرى للانتاج والحياة الاجتماعية. لا يوجد في كتابه شيء يثير تساؤلاً حول قوام أو محتوى المقولات المنطقية - الأخلاقية التي يشتغل بها - التبعية والاغتراب والجبر الذاتي .

وعلى أية حال ، مع منتصف عام ١٨٤٥ تحركت هذه التساؤلات بالفعل وجاءت في مقدمة أعماله . ففي ذلك العمل بعد أن أكمل ماركس (مخطوطات باريس) لعام ١٨٤٤ اكتشف أو أعلن تفسيره المادي للتاريخ [١] - أي إصراره على أن الانتاج الاقتصادي يهيمن ويحدد جميع المؤسسات والمعتقدات الاجتماعية. يقول في « الأيديولوجيا الألمانية » :

« إننا نرى كيف أن هذا المجتمع المدني هو (المصدر الحقيقي والمسرح الحقيقي للتاريخ كله)، وكيف يبدو سخيفاً مفهوم التاريخ القائم الآن والذي يهمل العلاقات الحقيقية ويقتصر على الدرامات الراقية للأمراء والدول . إن المجتمع المدني يضم المعاملة المادية الكلية للأفراد في مرحلة محدّدة من تطور قوى الانتاج . إن هذا المجتمع المدني يضم الحياة التجارية والصناعية الكلية لهذه المرحلة وهذا يتجاوز الدولة والأمة ، بالرغم من أنه من جهة أخرى ، يؤكد المجتمع المدني نفسه بالنسبة للشعوب الأجنبية على أنه القومية ويجب

---

(١) انظر عبارة انغلز الشهيرة في مقدمته لدراسة ماركس « انكشافات خاصة بالمحاكمة الشيوعية في كولونيا » : « عندما زرت ماركس في باريس في صيف عام ١٨٤٤ أصبح اتفاقنا الكامل في المسائل النظرية واضحاً .. وعندما التقينا ثانية في ربيع عام ١٨٤٥ في بروكسل ، استخرج ماركس من قبل من هذه الأسس الخطوط الرئيسية لنظريته المادية في التاريخ » .

أن ينظم نفسه داخلياً كدولة ... والمجتمع المدني لم يتطور على هذا النحو إلا مع البورجوازية ، وتحت اسم المجتمع المدني نفسه يجري بشكل دائم تصميم التنظيم الاجتماعي الذي يتفتح بشكل مباشر من الانتاج والتجارة (الانتاج الذي يشكل في كل العصور أساس الدولة وبقية البناء الفوقي المثالي) » .

(المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الخامس ، ص ٢٥ – ٢٦ ، ما بين قوسين من عنـــدي)

ولقد طوّر ماركس هذه النقطة نفسها في خطابه الى ب. ف. أننكوف في ٢٨ كانون الأول ١٨٤٦ الذي كتبه مباشرة بعد إتمامه للأيديولوجيا الألمانية :

« ما هو المجتمع ، مهما يكن شكله ؟ إنه نتاج النشاط المتبادل للانسان . هل الناس أحرار في انتقاء هذا الشكل أو ذاك للمجتمع لأنفسهم؟ مطلقاً. تصور حالة خاصة من التطور في القوى الانتاجية للانسان وسيكون لديك شكل خاص للتجارة والاستهلاك . تصور مراحل معينة من التطور في الانتاج والتجارة والاستهلاك وسيكون لديك نظام اجتماعي مناظر ، سيكون لديك تنظيم مناظر للاسرة والمراتب الاجتماعية والطبقات . افترض مجتمعاً مدنياً معينـــاً وستكون لديك ظروف سياسية خاصة ليست سوى التعبير الرسمي عن المجتمع المدني .. ليس التاريخ الاجتماعي للناس أبداً إلا تاريـخ تطورهم الفردي سواء كانوا واعين به أم لا . إن علاقاتهم المادية هي أسس جميع علاقاتهم . وهذه العلاقات المـادية ليست إلا الأشكال الضرورية التي يتحقق فيها نشاطهم المادي والفردي » .

(رسائل مختارة ، ص ٧ – ٨)

وعلى هذا الأساس يستطيع ماركس أن يعود بشكل ناقص [1] الى تصوُّره

---

(١) البيان الشيوعي ، المؤلفات المختارة ، المجلد الأول ، ص ٥٥ ، والمجلد الثاني ، ص ٨ .

السابق « للطبيعة الانسانية والانسان بصفة عامة الذي لا يمت الى طبقة ما والذي ليست له حقيقة والذي يعيش فحسب في العالم البائس للخيال الفلسفي ». لقد أصرّ في الأيديولوجيا الألمانية على أنه لا يوجد إنسان ماهوي بمعزل عن الانسان الحقيقي ، والناس الحقيقيون يتشكلون بالقوى الاقتصادية :

« هذه المحصلة للقوى الانتاجية ، أشكال رأس المال والأشكال الاجتماعية للتعامل ، هذه المحصلة التي يجدها كل فرد وكل جيل في الوجود كشيء معطى هي الأساس الحقيقي لما تصوره الفلاسفة على أنه « جوهر » و « ماهية » الانسان » .

(المؤلفات الكاملة، القسم الأول،
المجلد الخامس ، ص ٢٨)

إنه يفطن إلى برودون ويقول :[1] « التاريخ كله ليس سوى التحول المستمر للطبيعة الانسانية » . وهكذا نستطيع – نهائياً – أن يحل العلم الاقتصادي – التاريخي للمجتمع محل الفلسفة :

«حيث ينتهي التأمل – الحياة الواقعية – يبدأ العلم الموضوعي؛ تصوير النشاط العملي ، والسيرورة العملية للتطور ، والناس . لقد كفّ الحديث الأجوف عن الوعي ، وعلى المعرفة الحقيقية أن تحل محله . ومع تصوير الواقع ، تفقد الفلسفة كفرع مستقل من النشاط وسيلتها للوجود . بقدر الامكان ، يمكن شغل مكانها باستخلاص أكثر النتائج عمومية التي يمكن تجريدها من ملاحظة التطور التاريخي للناس . وهذه التجريدات في حد ذاتها منظور اليها بمعزل عن التاريخ الواقعي ، ليست لها أية قيمة . وهذه التجريدات لا تفيد إلا في تسهيل تنظيم مواد التاريخ ، والإشارة الى تتابع الحالات

---

(١) بؤس الفلسفة ، ص ١٦٥ .

المنفصلة . وهي ليست إطلاقاً وصفة طبية أو خطاطية ، شأن الفلسفة ، لتشذيب حقب التاريخ . بل بالعكس ، لا تبدأ الصعوبات أمامنا إلا عندما نشرع في ملاحظة وترتيب مادتنا التاريخية ، سواء الخاصة بحقبة ماضية أم بحقبة راهنة . وإن محو هذه الصعوبات إنما تتحكم فيه مقدمات مستحيل إدراجها هنا ، ولكن يجعلها تتضح دراسة العمليات الحياتية الفعلية ونشاط الأفراد في كل حقبة » .

(المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ،
المجلد الخامس ، ص ١٦ – ١٧)

إن الأخلاقيات – على الأقل بمعنى « المبادىء » المعيارية التي رفضها ماركس من قبل في مؤلفاته السابقة – تجري على النحو التالي على وجه التحديد :

« الشيوعيون لا يبشرون بأية أخلاقيات على الإطلاق ... إنهم لا يضعون للنـاس الأمر الخلقي : أحبوا بعضكم البعض ، لا تكونوا أنانيين الخ ؛ بل بالعكس ، إنهم يعرفون تماماً أن الأنانية مثـل التضحية هي في ظل ظروف معينة الشكل الضروري لصراع الفرد من أجل البقاء » .

(المرجع المذكور ، ص ٢٢٧)

الشيوعيون يعرفون تماماً أيضاً أن « الضمير مرتبط بمعرفة الطريقة الكليـة لحياة إنسان ما . فالجمهوري له ضمير مختلف عن الملكي ، والمالك له ضمير مختلف عن المعدم ، والمفكر « ضمير مختلف عمن لا فكر له »[1] . ووفق ما يراه ماركس وانغلز فإن ما ينطبق على الضمير ينطبق على كل الأفكار والتصورات الانسانية :

« هل الأمر يحتاج الى حدس عميق لاستيعاب أن افكار الانسان

---

(١) ماركس في مقالته : « محاكمة غوتسشالك وآخرين » نشر في « صحيفة الراين الجديدة » في ٢٢ كانون الأول ١٨٤٨ (المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد السابع ، ص ٥٠١) .

وآراءه وتصوراته ، بكلمة ، وعي الانسان ، إنما يتغير مع كل تغير في ظروف وجوده المادي ، وفي علاقاته الاجتماعية وفي حياته الاجتماعية ؟ على أي شيء آخر يبرهن تاريخ الأفكار سوى أن الانتاج العقلي إنما يغير طبيعته بالنسبة للتغير الذي يطرأ على الانتاج المادي ؟ الأفكار السائدة لكل عصر كانت دائماً الأفكار الخاصة بالطبقة الحاكمة في هذا العصر . وعندما يتحدث الناس عن الأفكار التي تحدث الثورة للمجتمع ، إنما لا يفعلون شيئاً سوى التعبير عن أنه في المجتمع القديم إنما تخلق عناصر المجتمع الجديد وأن تحلل الأفكار القديمة إنما يتمشى حتى مع تحلل الظروف القديمة للوجود».

(البيان الشيوعي، المؤلفات المختارة،
المجلد الأول ، ص ٤٩)

فإذا كانت تصورات الدين والأخلاقيات والقانون ومُثُل الحرية والعدالة شائعة عامة لكل مراحل المجتمع السابقة فهذا لأن :

«هناك حقيقة واحدة شائعة عامة بالنسبة لكل العصور السابقة ألا وهي استغلال قسم من المجتمع للقسم الآخر . إذن فلا عجب أن الوعي الاجتماعي بالعصور الماضية ، بغض النظر عن كل التكثر والتنوع الذي يظهره إنما يتحرك داخل أشكال عامة مشتركة أو أفكار عامة لا تختفي تماماً إلا مع الاختفاء الكلي للتطاحنات الطبقية » .

(المرجع المذكور ، ص ٥٠)

على أية حال ، فإن هذا هو جانب واحد مما بدأ ماركس يقوله ابتداء من ١٨٤٥ فصاعداً، وواصل قوله حتى نهاية حياته في عام ١٨٨٣ . وعلى هذه التصورات أقام انغلز « اشتراكيته العلمية » وأقام الماركسيون اللاحقون عقائدهم المادية . أما كيف مثلوا بحق فكره الناضج وإلى أي مدى شيدوا رفضاً أو إنكاراً لمعتقداته الفلسفية والأخلاقية الأولى فهي مسائل ستتاح لنا الفرصة للحكم عليها .

إن اول صعوبة لنقد وإضاءة الموقف الناضج لماركس تخص « قوام » أي تأكيد يمكن قوله عن الماركسية أو أي موضوع آخر . غالباً ما يفسّر فكره الناضج – على الأقل من جانب الماركسيين – على أنه يتضمن أنه لا يمكن أن يكون هناك مجال للحقيقة (الموضوعية) او المعرفة (الموضوعية) وأن اي نقد او إضاءة للماركسية في إطار « المفاهيم الثابتة » كما أظهر ماركس في مؤلفاته الأولى هي مسألة لا معنى لها بالمرة وغير مسموح بها .

يوجد مصدران رئيسيان لهـذا التفسير . التفسير الأول هو الاحدى عشرة « اطروحة عن فيورباخ» التي أدرجها ماركس في مذكراته في ربيع عام ١٨٤٥ ونشرت لأول مرة على يد انغلز (في نسخة ليست صادقة كلية بالنسبة للأصل) في تذييـــل للطبعة المنفصلة لكتاب « لودفيغ فيورباخ » في ١٨٨٨ ، والتفسير الثاني هو أقوال انغلز الخاصة عن الحقيقة في كتابه « لودفيغ فيورباخ » وكتابه « دحض دورنغ » . والموقف الذي يوصي به ماركس والخط الذي يتخذه انغلز ليسا شيئاً واحداً .

جاء في الأطروحة الأولى : « إن القصور الرئيسي لكل مادية موجودة حتى الآن (بما في ذلك مادية فيورباخ) هو أن الشيء ، الواقع، الحساسية ، لا يجري تصوره إلا في ظل شكل (للموضوع) أو (التأمل) ولكن (ليس كنشاط حسي إنساني ، كممارسة ، كبراكسيس Praxis) ، ليس بشكـــل ذاتي » (المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الخامس ، ص ٥٣٣ ؛ وعن المؤلفات المختارة ، المجلد الثاني ، ص ٣٦٣) وهذه النقطة قد تطورت في الأطروحة الثانية :

« المسألة ما إذا كان بمكن ربط الحقيقة الموضوعية بالتفكير الانساني ليست مسألة نظرية ، بل هي مسألة (عملية) ، فالانسان في الممارسة يجب أن يبرهن على الحقيقة أي على الواقع والقوة ، هذه الاحادية الجانب لتفكيره . والمجادلة حول الحقيقـة أو اللاحقيقة

الخاصة بالتفكير المعزول عن الممارسة هي مسألة (مدرسية) محض » .

(المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الخامس ، ص ٥٣٤ ؛ وعن المؤلفات المختارة ، المجلد الثاني ، ص ٣٦٥)

وكون هذا يتضمن نظرية براجماتية في الحقيقة ـ الموقف القائل بأن العقائد الحقيقية هي تلك التي تعمل أو تساعد على حل « المهام » ـ إنما تؤكده الاطروحة الحادية عشرة الشهيرة :

« لقد اقتصر الفلاسفة على (تفسير) العالم بشكل مختلف ، وعلى أية حال ، النقطة المهمة هي تغييره » .

(المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الخامس ، ص ٥٣٥ ؛ المؤلفات المختارة ، المجلد الثاني ، ص ٣٦٧)

والآن ، موقف ماركس يكون قوياً تماماً إذا كانت « الأطروحات » هجوماً على الكوجيتو الديكارتي وهجوماً على مذهب العقل السالب الذي يواجه بالشيء الخارجي . إنه يصرّ على أن النشاط العقلي والشيء إنما يتفاعلان في عملية واحدة وأن النشاطات الذهنية لا تدرك الشيء سلبياً فحسب ، بل تسعى نحوه إيجابياً . وهذا الادراك إنما يعني أن ما هو عقلي وما ليس عقلياً إنما يمتان الى الحقيقة التاريخية الزمكانية نفسها وأنهما يتفاعلان على مستوى واحد وليس أي مذهب لأولية « ما هو امتدادي » هو الجزء القيم في (مادية) ماركس .

وعلى أية حال تكشف هذه العبارات المقتبسة مادة تثير تساؤلاً أكبر . فإذا كانت المثالية قد مكنت ماركس من رفض ثنائية العقل والمادة وأن يرى العقل كشكل فعال عارف ساع للمعرفة ، فقد أفضت به أيضاً إلى الرأي الخاطىء بأن الحدود التي هي جزء من عملية مفردة تصبح هي الحد نفسه . إنها ذلك الخلط الخطأ بين العارف والمعروف ، إنكار أي تفرقة بينهما مما يبدو أنه أو أصله الى الرأي القائل بأن المعرفة لا تكون ممكنة إلا بالنسبة لأولئك الذين (يشتركون)

بالفعل في حركة الأشياء [١] .

إن كون ماركس مخطئاً في موقفه مسألة تتضح بما فيه الكفاية بما هو متضمن في الاطروحة الحادية عشرة . فإذا كان العارف والمعروف هما العملية عينها ، إذا كانت المعرفة تتألف من (التحرك) مع المعروف ، إذن فإن التأمل العقيم والتفسير العقيم اللذين ذمهما سيكونان أمراً مستحيلاً . وكذلك لا معنى لطلبه من العارف ضرورة تغيير (العالم) . فإذا كان هو و (العالم) شيئاً واحداً ، إذا كانت معرفته تتألف من التحرك معه ، إذن فإنه لا يستطيع في الوقت نفسه أن يشتغل عليه من الخارج أو ينتج تغييرات فيه (التفكك عينه نجده أيضاً في الشعار الماركسي الذي صاغه انغلز من أن « الحرية هي الاستبصار بالضرورة » . فلو كان التطور ضرورياً حقاً ، إذن فإن بصيرة العارف بالتطور لا معنى لها بالمرة . العملية (يجب) أن تواصل سيرها في مجراها ؛ وإذا عومل اللاحظ نفسه كجزء من العملية ، إذن فيجب حمل الملاحظ أيضاً للسير في هذا التطور . ولكن سواء عومل كجزء من التطور الضروري أم لا ، فلا بد أن يكون عاجزاً عن التأثير فيه ، ولهذا يجب أن تكون بصيرته بلا معنى وإلا لم يكن التطور ضرورياً) .

وهنـــاك إيحاء خافت بوجود نزعة وسيلية instrumentalism أكثر فجاجة – أي وجود نزعة براجماتيـــة بالمعنى الحقيقي – كامن في ربط ماركس الحقيقة بالواقع (والقوة) . فإذا كان ماركس يقول إن العقائد الحقـــة تجري البرهنـــة عليها – أو تتأكد بالأحرى – في الممارسة ، في تناولنا وتعاملنا مع موضوعات هذه العقائد ، إذن فإن هذا يكون صحيحاً : وإن كان هذا يتضمن

---

(١) عن جون أندرسون : ملاحظة نقدية عن هـ. ب. آكتون : « وهم العصر » « صحيفة استراليا الفلسفية» المجلد ٣٧ (١٩٥٩) ص ١٠٦ وما يتلوها، ونجد في صفحة ١٥٨ : «الموقف العام (للأطروحات) هو أن الحصول على المعرفة الحقة يعني التحرك مع حركة الشيء التي هي حركة ثورية ؛ والثوري وحده المشارك في تلك الحركة هو حقاً الذي يفهم هذه الحركة ، هو حقاً الذي لديه فهم (جدلي) مقابل التأمل العقيم لغير المشارك » .

مرة أخرى أن العارف والمعروف يمكن التمييز بينهما كعمليتين متمايزتين . فإذا فإذا كان ماركس يقول – كما قال بعض البراجماتيين – إن « كل س هي ص حقيقية » وهذا لا يعني سوى أن «كل س هي ص هكذا في الممارسة» فإنه مواجَه بصعوبة بالغة هي أن القضية الأخيرة لا تزال تُتناول على أنها حقيقية بالمعنى العادي لا بالمعنى البراجماتي . وإلا كانت القضية « (كل س هي ص هكذا في الممارسة) حقيقية » تعني « (كل س هي ص هكذا في الممارسة) تكون هكذا في الممارسة » وهكذا دواليك الى تراجع لا ينتهي. في مرحلة ما علينا أن نكون قادرين على القول « هل تعمل هكذا في الممارسة أم لا ؟ » وهذا لا يكون سؤالاً ذا معنى إلا بتناول حقيقة قضية ما باعتبار « هل هي هكذا أم لا ؟ » وليس كسؤال براجماتي عن نتائجها .

والموقف الذي يتخذه انغلز ليست فيه جدارة جذب انتباهنا الى مسائل هامة . فهذا الموقف هو بكل بساطة أشد الأقوال سذاجة حيث يقول إن كل حقيقة نسبية ، وهذا مصاحب بمادة تكشف عن أن انغلز قد خلط المسائل المختلفة ولا يكاد يعرف ماذا تعنيه عبارته. فمنذ هيغل، يقول في كتابه « لودفيغ فيورباخ » :

«لا يمكن أن يُفرض على الإنسان بعد الآن النقائض غير الجوهرية الخاصة بالميتافيزيقا القديمة عن الصواب والخطأ، الخير والشر، الهوية والاختلاف ، الضروري والعرضي ؛ فالإنسان يعرف أن هذه النقائض ليس لها إلا دلالة نسبية وأن ذلك الذي يدرك على أنه حق الآن له جانبه الزائف الخفي الذي سيتطور فيما بعد ، تماماً كما أن ما يدرك على أنه زائف سوف يسود فيما بعد جانبه الحق على أنه الحقيقة ... »

(المؤلفات المختارة ، المجلد الثاني ، ص ٣٥١)

ويعلن انغلز في « دحض دورنغ » النزعة النسبية نفسها ويبرهن عليها بالاختلاف بين الناس وبالخطأ الإنساني :

« يقال إن ٢ + ٢ = ٤ وأن الطيور لها مناقير ، والعبارات المشابهة هي حقائق خالدة لا يقول بها سوى أولئك الذين يهدفون الى أن يستخلصوا من وجود الحقائق الخالدة بصفة عامة أنه توجد أيضاً حقائق خالدة في مجال التاريخ الإنساني – الأخلاقيات الخالدة، العدالة الخالدة ، وإلى آخره – بحيث يكون لهـا صدق ومدى مساويان لحقائق واستنباطات الرياضة . وحينئذ نستطيع أن نقول عن الصديق نفسه للانسانية الذي ينتهز أول فرصة ليؤكد لنا أن جميع التوليفات المصطنعة السابقة والحقائق الخالدة هي من صنع مختلقين وأنهم بدرجة أو بأخرى أغبياء ودجالون وأنهم وقعوا جميعاً في الخطأ والأغلاط ؛ ولكن خطأهم (هم) وعصمتهم من أخطائهم (هم) إنما تتمشى مع القانون الطبيعي ، ويبرهن على وجود الحق والدقة في قضيته (هو) ، وأنـه هو ، النبي الذي ظهر ، لديه في حقيبته الحقيقـة النهائية والقصوى ، الأخلاقيات الخالدة والعدالة الخالدة . ولقد حدث هذا مراراً مئات وآلاف المرات حتى أننـا لنشعر بالدهشة أنه لا يزال هناك ناس سذج لدرجة تصديق هـذا لا عند الآخرين بل في أنفسهم » .

(دحض دورنغ ، ص ١٠٤ – ١٠٥)

إن الضعف الرئيسي في مثل هذه النسبية سبق لأفلاطون أن عرضه في محاورته (تيتيوس) . فصاحب النزعة النسبية في زعمه أن الحقيقة كلها نسبية لا يضع مزاعمه على نحو نسبي بل يعزو اليها حقيقة (مطلقة) لا التباس فيهـا . ولا توجد في الواقع أية طريقة أخرى لذكر مسألة ما : فالقول بأن كل حقيقـة نسبية مهما يكن اختلاط المسألة بما هو « حقيقي بالنسبة لي » يعني بكل بساطة أن س هي ص وليست ص معاً ، وبهذا يستحيل الكلام . وكون انغلز ليست لديه أية رغبة أن يفعل هذا يتضح بما فيه الكفاية بتهربه – مسألة الحقائـق الرياضية واعترافه في « دحض دورنغ » بأن بعض القضايا (التافهة) – مثـل

٢ + ٢ = ٤ والطيور لها مناقير الخ. – هي قضايا لا التباس فيها وليست نسبية في حقيقتها. إن موقفه إنما يستند في الحقيقة كلية على تنـــاول النظريات والتأكيدات الأكثر (تعقداً) التي يمكن – كما يزعم – أن تكون حقيقية الى مدى نسبي وليست مطلقة. وهو يصور هذا بإدراج اكتشاف ريغنولت Regnault أن قانون بويل Boyle لا ينطبق في (بعض الحالات) – وهو برهان – في رأي انغلز – يدل على أن قانون بويل ليس صادقاً ومع هذا ليس زائفاً. ولكن الموقف الفعلي بالطبع هو أن قانون بويل – الذي يؤكد أن (كل) الغازات لها الخاصية س – هو زائف موضوعياً لا بشكل نسبي، على حين أن تأكيداً (مختلفاً) – من أن كل الغازات من الفصيلة p لها الخاصية س – هو حقيقي موضوعيـــاً لا بشكل نسبي [١]. فإذا كان كلا التأكيدين غامضين بالنسبة للخطأ والصواب، فلن تكون هناك طريقة للاختيار بينهما.

إن ما يقوله انغلز حقاً هو أن الناس أكثر ميلاً للخطأ في الجمل العامة من الجمل الخاصة، وفي المجالين الاجتماعي والتاريخي أكثر مما في العلوم الطبيعية. وهذا، وهو أبعد ما يكون عن أن يتضمن نسبية كل الحقائق، يتطلب إدراك الحقيقة غير الملتبسة والتفرقة الموضوعية والمحددة بين الحقيقة والخطأ. وهكذا، عندما كتب انغلز في «دحض دورنغ» (ص ١٠١) أن «المعرفة التي لها مطلب مطلق في الحقيقة إنما تتحقق في سلسلة من الأخطاء النسبية ... عبر الخلود اللامتناهي للوجود الإنساني» فإن من الواضح أن كلمة «نسبي» لا معنى لها هنا. بكل بساطة يجب إسقاطها. ليست الحركة التي وصفها انغلز هي حركة من الحقيقـــة النسبية الى الحقيقة المطلقة، بل هي حركة كمية من معرفة ببعض الحقائـــق الى معرفة المزيد من الحقائق. لكن ما نعرفه وما نستطيع أن نعرفـــه غير مقبول

---

(١) بالنسبة للمناقشة الشاملة لهذا المثل الجزئي ولنظرية انغلز في الحقيقة بصفة عامة من وجهة النظر الواقعية فإنني أخذت أنا نفسي بما قاله جون آندرسون: «الفلسفة الماركسية» «صحيفة الفلسفة وعلم النفس الاسترالية» المجلد ١٣ (١٩٣٥) ص ٢٤ وما بعدها وخاصة ص ٢٦-٣٢.

بالنسبة للمسألة الموضوعية عما اذا كانت القضية موجودة أم لا . (وليس هناك بالطبع أيضاً اي اساس للمذهب التفاؤلي الفج عند انغلز القائل بأن المعرفة تتقدم دومـــاً وأنه لا توجد تقهقرات ولا انتكاسات للخطأ . والقول بأن كل نظرية تحتوي على « حقيقة أكبر » من النظرية التي سبقتها أمر خاطىء تماماً) . على أية حال، النقطة هنا هي: إذا كانت الحقيقة كلها نسبية فإننا لا نستطيع أن نتحدث عن حركة ما ، أو عن اكتشاف ما بالمرة – إننا لا نستطيع أن نميز العقائـــد الصحيحة من الخاطئة . وما فعـــله انغلز بصراحة هو تشويش وخلط الحقيقة (المطلقة) بمعنى المعرفة « الكلية » بالمعرفة بما هو معروف . وإن تأكيده الصحيح القائل بأنه لا يمكن أن توجد معرفة كلية لا يتضمن بأية حال أن أية مسألة ليست ملتبسة أو حتى يمكن معرفتها على نحو صحيح . إذا كان كل شيء يجب معرفته قبل أن تبدأ المعرفة ويكتشف الخطأ ، فإن المعرفة لا يمكن أن تبدأ والخطأ لا يمكن أن يكتشف .

وهناك هجوم ثالث على أساس النقد ، على المعالجة الموضوعية للمسائل الفلسفية او الأخلاقية قائم على الرد « المادي » للايديولوجيات الى الأسس المادية للمجتمع وإلى الموقف المادي لطبقة ما أو الى « المصالح » المادية لطبقة ما (بدقة أشد) . ولقد رأينا هذه النظرة في فقرة أوردناها منذ صفحات من « البيان الشيوعي »؛ وهذه النظرة موجودة بأشكال مختلفة وبدرجات متفاوتة من الالتباس في معظم الكتابات الناضجة لماركس . وما تعلنه هذه العبارات كحقيقة هو ما يرتبط به الانسان الجزئي في التفكير بالموقف الاجتماعي الذي هو جزء منه: لما كان لا يوجد إنسان يستطيع أن يهرب من هذه الحتمية ، فلا مجال هناك للحقيقة (الموضوعية)؛ لما كانت المواقف الاجتماعية تتغير دوماً ، فلا مجال هناك للحقيقة الدائمة . وهكذا أصرّ ماركس على أن العالم الحسي هو نفسه نتاج تاريخي ، إنه في الحقيقــة نتاج للنشاط في عالم الصناعة والتجارة :

« حتى موضوعات أبسط (يقين حسي) تُعطى لنـــا من خلال التطور الاجتماعي والصناعة والعلاقات التجارية . إن شجرة الكرز

مثل معظم شجرات الفاكهة قد نُقلت وزُرعت في منطقتنا كما هو معروف من خلال (التجارة) ؛ (فبفضل) هذا الفعل لمجتمع محدد في زمن محدد أعطيت (لليقين الحسي) عند فيورباخ » .

(المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الخامس ، ص ٣٢ – ٣٣)

إن تحميل هذا على (حقيقة) أية قضية ، مثل الإيمان بأن أشجار الكرز تزدهر في الربيع ، لا يحتاج منا أن نأخذه بجدّ . وعلى حين أن محاولة ماركس تشريك الحقيقة كلها مما يوحي بأن كل الأشياء اللاإنسانية هي منتجات للنشاط المادي الإنساني محاولة زائفة تماماً ، فإنه على حق في قوله إن للمعرفة شروطاً وأن هذه الشروط تاريخية وهي تتغير . وقد يكون حتى حقيقياً أن ما يعرفه الناس هو ما يرغبون أن يعرفوه أو ما ترغبه بعض الدوافع داخلهم ؛ نحن نعرف ذلك الذي يشبع بعض الرغبات ويخفف بعض التوترات . وهذا يختلف تماماً عن الإصرار بأن إيمان إنسان ما بما هو حق أو حتى أخطاؤه إنما تتحدد بوضعه الطبقي أو أن الأفكار السائدة في أية حقبة هي أفكار الطبقة الحاكمة ـ هذه القضايا واضح أنها خاطئة من الناحية التجريبية . ولكن على اية حال ، إن هذه التأكيدات لا تعني سوى (كيف) يتأتى للانسان أن يعرف ؛ إنه لا شأن لها بحقيقة ما يؤمن به . أما بالنسبة لمسألة مـا إذا كانت أشجار الكرز تزهر في الربيع وأصل شجرات الكرز والطريقة التي تأتى لي بها أن أعرفها ، فهي مسائل غير مقبولة بالمرة . إن الماركسيين – وكذلك ماركس نفسه -- إنما يخلطون الأسئلة عن اصل شيء ما بأسئلة عن الطبيعة الفعلية للشيء ، لكن يجب استخراج هـذا الخلط ورفضه . إنهم هم أنفسهم – كما رأينا – لا يستطيعون أن يتحدثوا ولا يستطيعون ان يدلوا بأية توكيدات على الاطلاق بدون افتراض أن حقيقة اي توكيد هي مسألة موضوعيـة ومحددة وأن الشيء يمكن تمييزه عن الظروف التي أنتجته .

لقد رأينا أن ماركس يذهب الى أن الفلسفة (كفرع مستقل للنشاط) إنما

« تفقد وسيلتها في الوجود » إذا ما بدأ العلم التاريخي الموضوعي . فهل يجعل هذا – إذن – النقد المنطقي أو الفلسفي لعمل ماركس (غير مناسب) ؟

هناك قدر كبير في كتابات ماركس – المتقدمة والمتأخرة – يوحي بأنه يرفض تماماً أي تصور للفلسفة على أنها « ما وراء العلم » meta-science معنية اساساً بالمنهجية أو البدهيات أو المبادىء المحض التي تسبق – بشكل منطقي – إمكان قيام أي علم مهما يكن . وكان ماركس سيصر على أنه لا توجد أية « مبادىء » تسبق المعرفة التجريبية أو مستقلة عنها ؛ فلا مجال هناك لتطبيق « المبادىء » على « الحقائق » . وعلى نحو ما قاله في « الأيديولوجيا الألمانية » لا يوجد « إثمار » بدون الثمرات الحقيقية ، ولا توجد « إنسانية » بمعزل عن الناس الحقيقيين . وعند ماركس أن القضايا الكلية لا معنى لها إلا بقدر ما تعزل الخصائص المشتركة للاحداث الموجودة [1] . وهذا الموقف لماركس – كما سأبين – ليس استثنائياً .

وعلى أية حال ، لقد دفعته الهيغلية الى الأمام . لا يوجد شيء يمكن ان يفهم في ذاته وان له طبائع موضوعية غير ملتبسة ،كل شيء هو «آن» moment في تاريخ تطوره نحو الغاية النهائية ، إنه لا يمكن فهمه إلا في إطار موقفه الكلي والعملية الكلية التي هو جزء منها [2]. وليس هذا الموقف موقفاً استثنائياً ـ إنه يبدو لي في الواقع موقفاً لا يمكن الدفاع عنه بالمرة . وكما رأينا إن هذا الموقف يقتضي ماركس أن يدمر او « يقهر » كل التمايزات الموضوعية . لقد اضطره الى

(١) « كل حقب الإنتاج لها ملامح مميزة خاصة بصفة عامة ، لها صفات مشتركة . و (الإنتاج بصفة عامة) هو تجريد ، لكنه تجريد معقول طالما أنه يستخرج ويكبت ما هو مشترك عام ومن ثم يوفر علينا التكرار » هكذا كتب ماركس في مذكراته في ١٨٥٧ (مساهمة لنقد الاقتصاد السيامي ص ٧) .

(١) « كل مراحل الانتاج لها صفات مشتركة وهي صفات يقيمها الفكر كشيء كلي ؛ لكن ما يسمى (بالخصائص الكلية) لكل الانتاج ليست سوى هذه الآنات المجردة التي بدونها لا يمكن فهم أنه مرحلة تاريخية فعلية للانتاج » (مساهمة لنقد الاقتصاد السياسي ص ١٠)

أن يتناول (الطبيعة) على أنها نتاج اجتماعي سيتم استيعابه في النهاية في الانسان . ولقد اضطره هذا الموقف الآن ، وحيث أن الواقع الجديد عنـده هو المجتمع ولم يعد الانسان ـ الى أن يقلل[1] من أية خصائص إنسانية نوعيـة وأن يتناول الناس على أنهم ليسوا سوى انعكاس أو نتاج للعلاقات الاجتماعية . هذه الكلية هي التي تحسب لاتجاه ماركس الى تناول ماديته التاريخيـة كشيء من الارتداد الى الاقتصاد وأن يتناول منتجات القوى الاجتماعية على أنها مجرد (انعكاسات) لهم . ولكن إذا كانت كل الأشياء جزءاً من عملية واحدة تتحدد بـ « هـذه العمليـة » فإنه لن يكون لها خصائص خاصة بها ولن تكون لها طرقها في السلوك .

ويبدو هذا عقبى تفسير ماركس « المادي » او الاقتصادي للتاريخ ـ وهو نظرية نستدير الآن اليها لنفحصها بشكل أدق .

---

(١) توحي بعض الفقرات الواردة في « الأيديولوجيا الألمانية » و « بؤس الفلسفة» و «البيان الشيوعي » و « أطروحات عن فيورباخ » بأن ماركس الناضج لا يكتفي بتقليل أهمية الشهوات والنظرات والدوافع الانسانية ، بل ينكر وجودها بالفعل . ومع هذا في مسودة فقرة كتبت في « الأيديولوجيا الألمانية » وحذفت قبل النشر ، انه يميز بصفة خاصة الشهوات الانسانية (الدائمة) التي تتكيف بالظروف التاريخية المتغيرة لكنها ليست نتاجاً لها ، عن الشهوات (النسبية) « التي تدين بأصلها الى شكل خاص للمجتمع أو الانتاج أو التعامل » (المؤلفات الكاملة ، القسم الأول، المجلد الخامس ، ص ٥٩٦) . ومرة أخرى ، نجد ماركس وهو يجادل بنتام في المجلد الأول من « رأس المال » يذكرنا بأنه قبل أن نحدد ما هو مفيد بالنسبة للانسان علينـا أن ننظر أولاً في « الطبيعة الإنسانية بصفة عامة » ثم ننظر في تلك الطبيعة الإنسانية « التي يكيفها التاريخ في كل حقبة » (رأس المال ، المجلد الأول ، ص ٦٤٠ من الأصل الألماني و ص ٦٦٨ من الترجمـة الانجليزية) وكل هذه الفقرات إن هي إلا تذكير لنا آخر بأخطار استخلاص (مذهب) ماركسي من تلك الأقوال التي أصبحت معروفة للغاية بسبب بساطتها الظاهرية ومجالها العام .

الفصل الثالث عشر

التفسير المادي للتاريخ ونقد ماركس للأخلاقيات

أساس « التفسير المادي للتاريخ » عند ماركس وكذلك عند انغلز هو قضية بسيطة رددها الاثنان مراراً عديدة – القضية القائلة بأن « نمط الانتاج في الحياة المادية يحدد الطبيعةالعامة للعمليات الاجتماعية والسياسية والروحية للحياة» (مساهمة لنقد الاقتصاد السياسي ، ص ١١) « الحياة المادية » هي ما اعتاد أن يسميه فلاسفة القرن الثامن عشر وماركس نفسه « المجتمع المدني » ، وماركس يشير اليه الآن كثيراً على أنه « الأساس المادي » أو « عالم الصناعة والتجارة » . وهو يؤمن بأن كل شيء إنما يعتمد الى حد ما عليه (وليس هذا واضحاً دائماً) .

يميز ماركس ، ومن بعده انغلز ، داخل الحياة المادية للناس وجود عاملين منفصلين وإن كانا مرتبطين : قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج . قوى الانتاج هي المهارات والمعرفة والأدوات (وكلها منتجات اجتماعية) التي توجد في حقبة معينة في المجتمع . وعلاقات الانتاج هي الطرق التي تتلاءم فيها العوامل المختلفة للانتاج وتضمن عوائدها – بقول آخر ، هي ما يسميه ماركس البناء الطبقي للمجتمع . وعلى حين أن ماركس وانغلز بصفة عامة متراخيان في إشاراتهما الى

الأساس الانتاجي او الاقتصادي الذي به تتحدد الحياة الاجتماعية كلها ، إلا أن ماركس قد أوضح أن «علاقات الانتاج تتمشى مع مرحلة محددة من تطور القوى المادية لإنتاج الناس » (مساهمة لنقد الاقتصاد السياسي ، ص ١١) ويتأكد أن هذه القوى للانتاج مأخوذة على أنها المحددات الرئيسية للتغير الاجتماعي بإصراره على أن التغير الاجتماعي يحدث — بشكل عنيف دائماً — عندما تتصارع علاقات الانتاج بقوى الانتاج . فعلى حين أن قوى الانتاج تتطور بشكل دائم ، فإن قوى الانتاج في أية فترة ثابتة بشكل نسبي وتقاوم التغيير . وهكذا فإن علاقات الانتاج التي بدأت بالتعبير عن « (بخدمة احتياجات) التطور في قوى الانتاج ، انما تنتهي بأن تصبح « قيوداً » على هذا التطور . وحينئذ تظهر طبقة جديدة يدعوها إلى الظهور إلى حيز الوجود التطورات الجديدة ، فتظهر هذه الطبقة في حقبة التاريخ وتشطر البناء الطبقي القديم . وبشكل حتمي وبشكل متكرر تنتصر قوى الانتاج المتطورة دائماً على علاقات الانتاج المتلكئة . ومع الإطاحة بكل الطبقات وظهور « العلاقات العقلانية المعقولة » بين الناس يختفي بالفعل التوتر بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج والتغيير العنيف من شكل اجتماعي إلى شكل اجتماعي آخر — يختفي من الساحة التاريخية .

ولقد أخذ انغلز ومعظم أتباع ماركس ومعظم نقاده موقف ماركس على أنه يتضمن حتمية تكنولوجية . وعلى أساس بعض عبارات ماركس ومعظم عبارات انغلز بما في ذلك اكتشاف انغلز للشيوعية البدائية [1] تطورت النظرية على هذا النحو [2] .

إن دراسة التاريخ تبين أنه كانت هناك أربعة مراحل للتطور التكنولوجي

---

(١) في تذييل للطبعة الانجليزية لعام ١٨٨٨ من « البيان الشيوعي » (المؤلفات المختارة ، المجلد الأول، ص ٣٣) يشرح انغلز أنه وماركس لم يكونا على معرفة بوجود الشيوعية البدائية عندما كتبا « البيان الشيوعي » عام ١٨٤٧ غير أن وجوده أصبح بديهية بعد الأبحاث الحديثة التي قام بها هاكساوزن وموررير ومورجان .

(٢) عن الملخص الذي وضعه هـ. ب. آكتون : « وهم عصر » ص ١٣٥ .

كل مرحلة تنتج مرحلة مطابقة لعلاقات الانتاج . أولاً ، كانت هنـــاك حقبة الأدوات الحجرية التي تنطبق على الشيوعية البدائية في وسائل الانتاج وتوزيـع المنتجات . ومع مجيء الأدوات المعدنية انقسم المجتمع إلى سادة وعبيد ـ وهذا هو الشكل الأول للمجتمع الطبقي . ثم جاء الاقطاع الذي قام على المصنع الذي يدار باليد كما ذكر ماركس في « بؤس الفلسفة » [٣] ، واخيراً الرأسمالية الصناعية القائمة على المصنع الذي يدار بالبخار ، أو الآلة التي تدار بالكهرباء بصفة عامـة (بالرغم من أن هناك شكلاً أسبق من الرأسمالية التجاريـــة تسبق الثورة الصناعية) والقوى المتطورة الناتجة عن تزايد تطبيق العلم الحديث على الصناعة ستتسبب في ظهور المرحلة التالية ، مرحلة الاشتراكية التي ستكون مقدمـــة للشيوعية حيث يحل محل تقسيم العمل تنظيم الانتاج (مساهمة لنقد الاقتصـــاد السياسي ص ٨٨ — ٨٩) حيث تجري السيطرة والتخطيط بواسطـــة الجماعة ككل .

إن التفسير التكنولوجي في المذهب المادي لماركس لا يمكنه أن يتناوله على أنه نظرية في الحتمية التكنولوجية المباشرة . إن ماركس يصر على أن تاريخ المجتمع هو تاريخ الصراعات الاجتماعية وان مفتاح الأشكال السياسية والأيديوجية يكمن في البناء الطبقي لكل المجتمعات الماضية . لهذا فإن الحتمية التي تمارسهـا قوى الأنتاج يجب أن تتوسطها علاقات الانتاج التي تنتج عن هذه القوى ـ وإلا اشتركت كل الطبقات الأخرى في الأيديولوجية نفسها . وهكذا أصبحت النظرية هي أن قوى الانتاج تحدد علاقات الانتاج ، وهذه (بدورها) تحـدد البناء الفوقي الاجتماعي ؛ الأشكال القانونية والسياسية للمجتمع والنظريات الفلسفية والأخلاقية والقانونية والجمالية الاقتصادية أو الأيديولوجية التي توجـــد في ذلك المجتمع .

---

(١) « المصنع الذي يدار باليد يعطيك المجتمع ذا السيد الإقطاعي ، والمصنع الذي يدار بالبخار يعطيك المجتمع ذا الرأسمالي الصناعي » (المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد السادس ، ص ١٧٩) .

ولقد جرت مناقشة التفسير المادي للتاريخ عند ماركس مراراً وبشكل مطول باعتباره (مبدأ) رئيسياً يمت إلى فلسفة التاريخ وكملخص للدراسات التاريخية المعضلة التي تؤكدها وتدحضها الأحداث التاريخية الفعلية . لقد رفض بعض النقاد إمكان صياغة إلى قانون عام للتطور التاريخي ، وسعى البعض الآخر إلى البرهنة ـ كأمر واقع ـ على استقلال وقوة القوى الأيديولوجية في التاريخ . غير أن المناقشات أحيطت بشكل دائم بالشك : ماهو موقف ماركس بالدقة ؟ ما هو مطلبه بالدقة ؟

لا يترتب على أن ماركس كان له موقف أنه كان هو نفسه قادراً على تزويدنا بأجوبة مقنعة عن هذين السؤالين. ومن الحق أنه وأنغلز كتبا في « الأيديولوجيا الألمانية » بثقة :

> « الأخلاقيات والدين والميتافيزيقا وكل بقية الأيديولوجيات وأشكالها المتطابقة من الوعي لا تعود تحتفظ بمظهر الاستقلال . انها لا تاريخ لها ، لا تطور لها ، غير أن الناس وهم يطورون انتاجهم المادي وتفاعلهم المادي يغيرون ـ مع هذه الأمور ـ وجودهم الحقيقي وتفكيرهم ومنتجات تفكيرهم » .
>
> (المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الخامس ص ١٦ ؛ الأيديولوجيا الألمانية ص ١٤ ـ ١٥)

ولكن قبل أن نفحص القضايا المكتسحة المحتواة في هذه الفقرة في حد ذاتها دعنا نتبين ما آلت اليه ـ في أيدي ماركس ـ في الممارسة . فلننظر أولاً في تناول ماركس لمشكلة في فلسفة الجمال . هل تظهر على أنه لا مثال لها من الاستقلال وانها ترتد تماماً إلى الانتاج المادي للناس وتفاعلهم ؟

إننا نلاحظ أولاً أن الاساطير والفن الاغريقيين لا يظهران هنا على أنهما انعكاسات سلبية أو تأثيرات سلبية للتنظيم الاجتماعي الاغريقي . إن وجود التنظيم الاجتماعي الاغريقي وعينية التنظيمات والمعرفة الاجتماعية اللاحقة (ضرورية) للفن والأساطير

الاغريقية، لكنها (ليست كافية) فلكل الطبيعة الاغريقية والأشكال الاجتماعية أساطير يجب أن «يشتغل عليها الخيال الشعبي في (شكل فني لاشعوري) »، ولكي تكون فناً يجب أن يشتغل عليها شكل فني واع . إذن الشكل الفني ضرورة أيضاً لشيء ما لكي يصبح أسطورة أو فناً ، ومن الواضح أن هـــذا الشكل الفني ليس شيئاً يعكس التنظيم الاجتماعي ، بل هو شيء إضافي له .

ثانياً ، لنتأمل محاولة ماركس لتقدير السحر الذي لا تزال تمارسه الأساطير الأغريقية علينا . ليس هـــذا محاولة لتقدير الشكل الفني للفن الأغريقي أو الاساطير الاغريقية ، فالشكل يُفترض على أنه خاصية باطنية مستقلة عـــن انجذابنا لما يمتلكه الشكل . ولكن ماركس غير راغب في القول بأن سحر الفن يكمن في شكله . انه يريد تقديراً اقتصادياً . غير أن هذا التقدير يفشل ، فمقارنة الفن بالطفولة شيء مفروض ، وتظل « الحقيقة الجوهرية » التي يكتشفها الاغريق غامضة بالنسبة لنا . ولكن على أية حال ، نجد أن جاذبية الطفولة والحقيقة الجوهرية ماثلتان كحقيقة خالدة ، كحقيقة للسيكولوجيا الإنسانية غير المرتبطة بالمرة بالتنظيم الاجتماعي الذي نعيش في كنفه نحن المتذوقين . مرة أخرى يتبين لنا بأفضل ما يكون أن التنظيم الاقتصادي لبلاد الاغريق القديمة هو شرط ضروري للسحر الذي تمارسه علينا ؛ وهو ليس شرطاً كافياً لأنـــه يتطلب اهتماماً أيضاً ـ وهو اهتمام يظل غير مرتبط بالعوامل الاقتصادية بالمرة . وفي الوقت نفسه ، يبدو أن ماركس يسلم بأن الأطفال لا يمارسون كلهم السحر علينا ـ انهم ليسوا إلا أطفالاً لا يتسمون بأعمال وليسوا إلا أطفـالاً عاديين ، وعلى أية حال ، يبدو أن الأطفال ليسوا هم الذين يعكسون بناءنا الاقتصادي أو يشبعون حاجاتنا الاقتصادية أو يخدمون مصالح طبقتنا . وفي مثل هذا التحليل لا يدهشنا كثيراً أن يتحدث ماركس عن (ارتباط) الفن الاغريقي والأساطير الاغريقية بأشكال خاصة من التطور الاجتماعي بدل القول (باتحادها) بها .

والأمر كذلك بالنسبة لإظهار العوامل التي ليس وجهها وجهاً اقتصاديـــاً

بالمرة ، وهذا مما لا يتفق مع ملاحظات ماركس الفجة . ونجد هـذا مراراً في تقديره المطول العيني للتطور الرأسمالي في المجلد الأول من « رأس المـال » ، « العملية المخيفة الخاصة بتجريد جماهير الناس في القرن السادس عشر من مكاسبهم تكتسب قوة دفع جديدة ورهيبة من حركة الاصلاح والسرقة الجسيمة لملكية الكنيسة التي جاءت بعد هذا » (رأس المال ، المجلد الأول ص ٧٥٩ من الأصل الألماني و ص ٧٩٢ من الترجمة الانجليزية) « تشكل ملكية الكنيسة الحصن الديني للعلاقات التقليدية في ملكية الأرض ، ومع سقوطها لا يمكن للعلاقات التقليدية أن تبقى » (رأس المال، المجلد الأول ص ٧٦١ من الأصل الألماني و ص ٧٠٣ ـ ٧٩٤ من الترجمة الانجليزية) مرة أخرى ، يقول ماركس وهو يناقش طرق التراكم البدائي بصفة عامة : « تقوم هـذه الطرق في جانب منها على القوة الوحشية أي النظام الاستعماري. لكن كل هذه الطرق تستخدم (قوة الدولة) ، القوة المركزية والمنظمة للمجتمع لكي تسرع بعملية تحويل النمط الاقطاعي للانتاج إلى النمط الرأسمالي ولتقصير فترات التحول . (القوة هي القابلة لكل مجتمع قديم حامل بمجتمع جديد. انها هي نفسها قوة اقتصادية) » (رأس المال، المجلد الأول ، ص ٧٩١ من الأصل الألماني و ص ٨٤٣ ـ ٨٤٤ من الترجمـة الانجليزية والأقواس من وضع ماركس) .

في مناقشة ماركس القصيرة لعلم الجمال نجد أن حسابه الاقتصادي يتهرب من مسائل محورية مثل خصائص (الشكل الفني) وطبيعة الجمـال . والشيء نفسه صادق بالنسبة لتعليقاته العديدة على القانون. فماركس يصر في (الأيديولوجيا الألمانية) وفي (بؤس الفلسفة) وفي (رأس المال) نفسه على الطبيعة الثانوية للقانون ، اعتماده على العوامل الاقتصادية وخدمته لمصالح الطبقة الحاكمة . وفي كل مرحلة ، فيما عدا ملاحظات غامضة قليلة عن كون القانون قائماً على الملكية نجد بأن ماركس يحاول تحليل المقولات والمبادىء الأساسية للقانون الانجليزي أو فروعه المختلفة ويظهر أنها تتحدد بالبناء الاقتصادي للمجتمع الانجليزي . وهو يتجنب بشكل ملحوظ أي اعتبار للدور الكبير والهام للقانون الجنائي

فيما يتعلق بالجنح ضد الشخص ؛ وهو لا يناقش بالمرة التغيرات الهائلة في المحتوى الكبير والقواعد الاجرائية للقانون المدني ، وهي تغيرات كانت تحدث وتثير انتباهاً واسع النطاق أمام عينيه . وبدلاً من هذا يظهر – بتفاصيل مؤيدة ومقنعة – المحور الرأسمالي لقوانين الصناعة الأوروبية المعاصرة والحماية المخجلة لمصالح الملاك والطريقة التي يُستَخدَم بها الاجراء القانوني للتفرقة ضد العمال ، وعلى سبيل المثال رفع الدعوى ضد العمال إذا فسخوا العقد ، على حين أن فسخ العقد من جانب السادة قاصر على المحاكم المدنية . ومما له دلالة أن كل هذه المادة تبين المصالح الاقتصادية أثناء العمل في سلوك الأفراد أو التشريع البرلماني ؛ ولم يحاول ماركس إطلاقاً أن يظهر المصالح الاقتصادية نفسها الكامنة في النسيج نفسه للقانون العام .

لا نجد في أي موضع بالتفصيل أن بناء أو محتوى أية أيديولوجية إنما يتحدد تماماً بالظروف الاقتصادية أو البناء الاجتماعي للجماعة أو المجتمع الذي تولده . لكنه بالمثل لم يبين بالضبط (ما) يحدد في رأيه محتوى الأيديولوجيا . وتتضح هذه الصعوبة حتى في الاشارات الطفيفة التي نادى بها ماركس الناضج عن الأخلاقيات . ما الذي (تعكسه) الاخلاقيات ؟ ما هي الطبيعة العامة للعلاقات الانتاجية في المجتمع ؟ يبدو أن هذا هو ما يوحي به ماركس عندما يلح على صراع الحقوق والواجبات باعتباره (يعكس) صراعات وتفكك (المجتمع المدني) . ولكن كيف إذن يمكن تمييز أخلاقية ما عن بقية الاخلاقيات المعاصرة ؟ هنا يرتد ماركس إلى عنصر محدد مختلف .. الموقف الاجتماعي (منظوراً إليه من وجهة نظر طبقة معينة) . وهكذا يردّ مذهب كانت في الأرادة الخيرة لا إلى العلاقات الانتاجية في المانيا القرن الثامن عشر مباشرة ، بل يرده إلى (العقم السياسي) للبورجوازية الالمانية المقترنة بأنموذجها الفرنسي . كيف يمكن التمييز بين نظرة طبقة عن نظرة طبقة أخرى ؟ هنا يرتد ماركس إلى مذهب (المصالح) الطبقية (منظوراً اليها دون شك على أنها محددة اقتصادياً) كتب ماركس وأنغلز في (البيان الشيوعي) (المؤلفات المختارة ، المجلد الاول ،

ص ٤٢) إن البروليتاريا ترى القانون والاخلاقيات والدين على أنها « ابتكارات بورجوازية عديدة تكمن في مخبأ متخفية شأن عديد المصالح البورجوازية » . هذا – في مصطلحات فجة للغاية – هو الخط الذي أشاعه أنغلز في « دحض دورنغ » .

« نحن نذكر .. ان كل النظريات الخلقية السابقة هي في التحليل الاخير نتاج المرحلة الاقتصادية التي وصـــل اليها المجتمع في تلك الحقبة الخاصة . ولما كان المجتمع يتحرك حتى الآن في تطاحنات طبقية ، فإن الاخلاقيات كانت دائماً أخلاقيات طبقية ؛ فهي إمـا انها بررت سيادة الطبقة الحاكمة ومصالحها أو قدمت التمرد ضمـن هذه السياسة والمصالـح المستقبلة للمضطهدين بمجرد أن تصبح الطبقة المضطهدة قوية بما فيه الكفاية » .

(دحض دورنغ ، ص ١٠٩) .

وهكذا يميز أنغلز في العصور الحديثة بين الاخلاقيات الاقطاعية المسيحية للأرستقراطية الاقطاعية ، والاخلاقيات البورجوازية الحديثة والاخلاقيات البروليتارية . ويذهب كوتسكي وهو يسير على هدى انغلز ، وذلك في كتابـه : « فلسفة الاخلاق والتطور المادي للتاريخ » ، إلى أن التساؤل الاخلاقي في المجتمع القديم ظهر لأول مرة نتيجة التوترات الطبقية التي جاءت بعد حروب الفرس . فقد وضعت هذه الحروب الاغريق في قلب نشاط تجاري متسع وقدمت ثلاثـة أنماط رئيسية للأخلاقيات . النمط الابيقوري الذي يمثـــل أولئك المرتبطين بالانتاج الخاص ؛ النمط الافلاطوني والافلاطوني الجديد الذي يمثل قطـــاع الارستقراطية غير المنشغلة بالسيطرة الشخصية على الانتاج ؛ النمط الرواقي الذي يمثل عديداً من الطبقات الباقية ويدلّ على أنه نظرية أخلاقية متوسطة .

وكل هذا له أصله في التناول المرهف العقـل للقوانين الخلقية التاريخية على نحو ما فعل ماركس وانغلز في « الايديولوجيا الالمانية » . والتفسير الموجود هناك لا يعرّض نفسه لنظرية (متآمرة) إرادية للأخلاقيـــات بها يُنظر إلى

الإخلاقيات على أنها أدوات تشذبت بوعي في الصراع من أجـل السيادة . في الايديولوجيا الالمانية ، يعد ماركس وانغلز بشكل إصراري الاخلاقيات على انها تهدف إلى التعبير عن المصالح العامة المشتركة للمجتمع . وفي المجتمع العقلاني للشيوعية ، ستكون مثل هذه المصالح متناغمة وكلية حقـاً ؛ ولهذا ستنشأ اخلاقيات متسقة كاملة تنصهر فيها المصلحة الخاصة والعامة بشكل كامل . في المجتمع الطبقي ، المصلحة العامة المشتركة وهم. وهي مثال يغرّب وظائف الإنسان الاجتماعية وينصبها عالياً لتعارضه، لهذا فإن اخلاقيات المجتمع الطبقي مدلّسة ومزعزعة بالضرورة . انها لا تمثل المصلحة العامة المشتركة للمجتمع كـله ، انها لا تمثل الا مصلحة طبقة؛ وتتنوع مصالحها الاقتصادية الجزئية بقناع المصالح الاجتماعية العامة . والنتيجة، من ناحية، تغير دائم للأخلاقيات حيث ان المبادرة الاجتماعية تنتقل من مجتمع إلى آخر، ومن ناحية اخرى، يظهر توتر بين المصالح الخاصة للطبقة وزعمها بأنها تمثل المجتمع ككل .

« إن كل طبقة جديدة تضع نفسها محل الطبقة الحاكمة السابقة مضطرة ، لمجرد ان تنفذ اغراضها ، أن تظهر مصالحها على انهـا المصلحة العامة المشتركة لجميع اعضاء المجتمع وقد صيغت بشكل مثالي، وهي سوف تعطي افكارها شكل الكلية وتظهرها على انها المصالح العقلانية الصادقة الكلية الوحيدة » .

(الايديولوجيا الالمانية ص ٤٠ – ٤١ ؛ المؤلفات الكاملة ، القسم الاول ، الجزء الخامس ص ٣٧)

وهذا الإجراء – في نظر ماركس وانغلز – ليس ميكيافيليا تمامـاً في المراحل البدئية للصراعات الطبقية الجديدة .

« إن الطبقة التي تصنع ثورة تظهر منـذ البداية، لا لشيء سوى أنها معارضة لطبقة ما ، لا كطبقة بل على أنها الممثلة للمجتمع كله ؛ وهي تبدو كما لو كانت الكيان الكلي للمجتمع الذي يواجه الطبقـة الحاكمة الواحدة . وهي تستطيع أن تقوم بهذا لأن مصالحها أكثر

ارتباطاً بالمصلحة العامة لكل الطبقات الأخرى غير الحاكمة، وذلك في البداية، ولأنها تحت ضغط الظروف تجد أن مصلحتها ليست قادرة بعد على التطور كمصلحة خاصة لطبقة خاصة».

(الإيديولوجيا الألمانية، ص ٤١، المؤلفات الكاملة، القسم الأول، المجلد الخامس ص ٣٧)

والموقف الموصوف هنا – كما يفترض ماركس وانغلز – يقدم دليلاً على نظرتهما أن التاريخ يظهر تقدماً خلقياً نحو الكلية الحقيقية. وبعد أن يصفا كيف مكّن النصر الذي أحرزته البورجوازية الفرنسية على الارستقراطية عديداً من البروليتاريين لرفع أنفسهم إلى مصاف البورجوازية، يخلصان إلى أن:

«كل طبقة جديدة لا تحقق لهذا سيادتها إلا على أساس أكثر اتساعاً من أساس الطبقة الحاكمة السابقة».

(الايديولوجيا الألمانية ص ٤١، المؤلفات الكاملة، القسم الأول، المجلد الخامس، ص ٣٧)

هذه هي أكثر التعليقات وضوحاً وتفصيلاً عن الأخلاقيات يمكن أن نجدها في مؤلفات ماركس الشيوعي وأكثرها حساسية يمكن أن نجدها في مؤلفات انغلز. وهذه لا تكفي، فهي لا تقول لنا شيئاً عن المسألة المتنازع عليها ألا وهي مسألة المصالح؛ إنهما يكفّان عن تناول حقيقة أو زيف المطالب الأخلاقية؛ وهما لا يدليان بحساب عن المسائل التي سادت تاريخ النظرية الأخلاقية والجدل الأخلاقي. وهما لا يعطيان لنا أساساً للتمييز بين البرنامج السياسي والتقاليد الأخلاقية لطبقة ما، كما أنهما لا يحاولان أن يتبينا ما إذا كانت هناك أطروحات ثابتة في تاريخ فلسفة الأخلاق، وإذا كانت هناك مثل هذه الأطروحات الثابتة، فكيف يمكن تقديرها. إن فلاسفة الأخلاق قد نددوا بأشياء أخرى بجانب السرقة.

وربما نكون الآن في موقف أفضل للعودة الى النظر العام في محتوى وقوة التفسير المادي للتاريخ. لقد ظهر هذا التفسير حتى في مؤلفات ماركس كنظرية

صيغت في إهمال وبغموض وبدون عنـاية كافية ؛ وهي لم تعرض بالتفصيل حتى ولو في حالة واحدة ؛ وكثيراً ما جرى تجاهلهـــا وهدمت بالفعل في مناقشة التطورات الاجتماعية العينية . وأكثر نقاط هذا التفسير عينية هي أن الظروف الاقتصادية تحدد الايديولوجيا وليس العكس على الإطلاق ، وحتى هذا لا بد من تعديله في اللحظة التي يجري التساؤل حوله بجد . ولقد قام انغلز بمجموعـة من التنازلات في خطاب بعث به إلى كونراد شميت في ٢٧ تشرين الأول ١٨٩٠ :

« حيث يوجد تقسيم للعمل على أساس اجتماعي يوجد أيضـاً استقلال متبادل بين قطاعات العمل المختلفة . وفي المثال الأخير ، الانتاج هو العامل الحاسم . ولكن عندما تصبح التجارة في المنتجات مستقلة عن الانتاج نفسه فإنه يسير وفق حركة خاصة به ، وبينما هو محكوم ككل بالانتاج ، فإنه لا يزال في حالات خاصة وداخل هذه التبعية العامة إنما يسير وفق قوانين خاصة قائمة في طبيعة هذا العامل الجديد ؛ هذه الحركة لها مراحلها الخاصة بها وهي بدورهـا تؤثر على حركة الانتاج .. والأمر نفسه بالنسبة للقانون . فبمجرد أن يصبح التقسيم الجديد للعمل الذي يخلق محامين محترفين ضرورياً، ينفتح مجال جديد ومستقبل تكون له – برغم كل تبعيته العامة للانتاج والتجارة قدرته على التأثير على هذه المجالات بالمثل . القانون في الدولة الحديثة لا يجب أن يتطابق فحسب مع الوضع الاقتصادي العام وأن يكون تعبيراً عنه ، بل يجب أيضاً أن يكون تعبيراً يكون (مناسباً في ذاته) ولا يبدو غير ملائم بشكل صارخ بسبب التناقضات الداخلية . ولكي يتحقق هذا ، فإن الانعكاس الأمين للظروف الاقتصادية سرعان ما ينقلب أكثر وأكثر . وكلما حدث هذا ندر أن يبدو تشريع ما للقانون تعبيراً فظاً جامداً عن سيادة طبقة ما – فهذا نفسه قد أساء من قبل إلى (تصور العدالة) . وهكذا نجـد إلى

حد كبير أن مجرى (تطور القانون) لا يتألف إلا أولاً،من محاولة استبعاد التناقض الناشئة عن الترجمة المباشرة للعلاقات الاقتصادية إلى مبادىء قانونية وباقامة نسق متناغم للقانون ثم من الفروع المتكررة الموجودة في هذا النسق عن طريق تأثير وضغط المزيد من التطور الاقتصادي الذي يضم التناقضات التالية (انني اقتصر هناك على الحديث عن القانون المدني في اللحظة الراهنة) إن انعكاس العلاقات الاقتصادية كمبادىء قانونية هو بالضرورة أيضاً انعكاس مقلوب رأساً على عقب : إنه يحدث بدون الشخص الذي يكون واعياً به ، إن المشترع يتخيل انه يشتغل بمبادىء (قبلية) على حين انها ليست سوى انعكاسات اقتصادية حقاً ؛ وهكذا فإن كل شيء ينقلب رأساً على عقب ، ويبدو لي واضحاً أن هذا الانقلاب ، طالما ظل دون أن ندركه ،يشكل ما نسميه (التصور الأيديولوجي) ويؤثر بدوره على القاعدة الاقتصادية ويمكن أن يعدل هذه القاعدة في حدود معينة . إن أساس قانون الوراثة .. هو قانون اقتصادي . لكن سيكون من الصعب البرهنة مثلاً على أن الحرية المطلقة للموصي فيانجلترا والقيود الشديدة المفروضة عليه في فرنسا لا ترجع في كل تفصيلة إلا للعلل الاقتصادية . كل منهما يؤثر ثانية - على أية حال - في المجال الاقتصادي إلى حد كبير للغاية لأنهما يؤثران على تقسيم الملكية » .

(رسائل مختارة ، ص ٤٧٨، ٤٨١ - ٤٨٢)

هنا مرة اخرى تكون لدينا جميع الالتباسات المستخدمة . إن القانون يعكس الآن العلاقات الاقتصادية لا المصالح الطبقية،بالرغم من انه ليس واضحاً كيف يعكس الاقتصاد مبدأ قانونياً أو كيف تصبح علاقة اقتصادية مبدأ قانونياً ، كما لا يتضح لماذا لا بد أن تقضي ترجمة الإنعكاسات الاقتصادية إلى مبادىء قانونية إلى تناقضات أو كيف يبين التفسير المادي للتاريخ إما

الاهتمام بالتناغم والتناسق أو تصورنا للعدالة . لكن ما هو واضح هو أن انغلز قد أقر بأن الأيديولوجيات (ليست) سلبية بشكل خالص بل أنها قد تؤثر في القاعدة الاقتصادية « إلى حد كبير جداً » . ولا توجد قوة بعدهذا في محاولة انغلز لإنقاذ الموقف بالإصرار على أن « الانتاج فياللحظة الاخيرة هو العامل الحاسم » فاذا كان الانتاج يتأثر بالأيديولوجيا ، إذن ، فالانتاج الذي يبرهن على انه حاسم ، ليس الانتاج الذي يشكل القاعدة الاقتصادية . وإذا نحن أجزنا حتى ولو استقلالاً (نسبياً) وتفاعلاً متكثراً في الأحداث الاجتماعية ، وإذا نحن أدركناأن القانون قد يؤثر ثانيةفي القوى الاقتصادية والعلاقات الاقتصادية، فإن علينا أن نعترف بأن التاريخ ليس قصة ذات عامل واحد ، وان الفعل الاجتماعي لا يتحرك في اتجاه واحد وأنه لا معنى لوضع حدود ضرورية على التأثيرات الاجتماعية الممكنة للأتجاهات الاجتماعية والنشاطات والمعتقدات .

إن ما يثير كثيراً من الغموض الذي يحيط بالتفسير المادي للتاريخ هو نظرة ماركس غير السديدة للعلمية – اتجاهه الثابت للتفكير في العلية بصفة عامة على أنها انتاج معلول من (علة واحدة) هي بذاتها ضرورية وكافية للمعلول . ولقد قلت من قبل إن هذه النظرة غير سليمة ؛ فبالتصرف فحسب في (مجال) يمكن للعلة أن تنتج أيّ شيء ، والعلة التي تكون ضرورية وكافية لانتاج المعلول (حـ) في المجال(ا) قد لا تكون ضرورية أو كافية لانتاج المعلول (حـ) في المجال (ب). فالبخار قد ينتج الرأسمالية في مواقفاجتماعية معينة ؛ وقد لا يفعل هكذا في مواقف أخرى . وبالضبط ، لأن ماركس لا يميز بين العلة والمجال الذي تسلك فيه فإننا نجد عنده وعند انغلز خلطاً كثيراً بين الاثنين ويعتبران كمحدد اجتماعي ما يرقى ببساطة إلى الموقف الاجتماعي كله . مرة أخرى ، بسبب الصورة الخاطئة للفعل العلّي كانتقال مباشر من العلة إلى المعلول ، إنما يوحي بالتضمين المنطقي ، فإن الماركسيين يعتقدون بإصرار انهم قد أنقذوا الحتمية الاقتصادية بقولهم إن العوامل العلية غير الاقتصادية الواضحة

تتطلب قواماً اقتصادياً مشرفاً لأنهـــا هي نفسها كانت محددة اقتصادياً في مرحلة أسبق .

ومع كل أشكال الضعف هذه – الميتة – لا يزال التفسير المادي للتاريـــخ يحمل بين ثناياه إيحاء بأنه يقول شيئاً ما . لماذا ؟ ليس فقط التأكيد على العوامل الاقتصادية بل إن الشمولية الاجتماعية والمواقف الاجتماعيـــة مفصلة بشكل لانهائي للفردية الساذجة والتأكيد على الدور المباشر للمثل الخلقية التي زعزعتها نظرية ماركس وتشككت فيها إلى حد كبير ، إنه بالاحرى أن ماركس (يقول) شيئاً موضوعياً لم يتشوش إلا بصياغته غـــير الدقيقة للتفسير المادي للتاريخ ويمكن انقاذه من إن موقفه هو الموقف الذي اتخذه كشاب ضد هيغل؛ إن هيغل يقلب علاقة حقيقية وهامة بأن يعتبر الدولة هي الموضوع والمجتمع محموله . أما عند ماركس فإن المجتمع لظل هو الموضوع . ومن عـام ١٨٤٥ فصاعداً،توصل إلى إدراك الدور المحوري والمستمر للانتاج في الحياة الاجتماعية . لقد أدرك أن ما يميز الاجتماعي مما ليس اجتماعياً هو كونه (تنظيماً انتاجياً) وأن الناس ليسوا موضوعات لذلك الذي تمت اليه هذه العملية الانتاجية ، بل هم أنفسهم جزء منه . ولا يقوم التطور المتماسك لهـــذه البصيرة في تناول الاحتياجات والمصالح والحقوق والقواعد الخلقية والقانونية كمنتجات علية لنسق الانتاج ، كعلل تصدر عنه في الوقت المحدد . إن الحقوق الخ – كما أشار كثير من نقاد ماركس – ستكون جزءاً من نسق الانتـــاج . والمسألة هي بالأحرى كما أشار آندرسون ، أن (الحقوق) تمت إلى عامل معين في الانتاج ، وأنه هو (موضوعها) ومن خلاله هو يمكن التقاط طبيعتها وتاريخهـــا تماماً كما أن العملية الانتاجية بصفة عامة هي (موضوع) النسق كله أو توزيع (الحقوق) . في الوظيفة الباطنية والصراع الخارجي للدوائر الاجتماعيةتكون القوانين والجزاءات مطلوبة ، انها أشكال النشاط لا (الأفراد) هي التي تحتاج إلى (الحقوق) وتصوغها .

لقد تشوشت البصيرة الهامة للتفسير المادي للتاريخ بالصياغة العلية التي مال اليها ماركس ليبثها في مذهبه ؛ ولقد أصيبت بالوهن بشكل أكثر خطورة بعجز ماركس عن تحرير نفسه من النزعة الفرديـــة ومن رؤية الاخلاقيات كفايات إنسانية مفيدة ومصالح انسانية . ولهذا جعل من نفسه شيئاً مباحـاً مما أتاح لأنغلز أن يستخرج من عمله كاريكاتوراً فردياً وأتاح لجيلٍ تالٍ من الشيوعيين أن يقيموا باسمه أخلاقيات آمرة ونسقاً ارغامياً للقانون .



الفصل الرابع عشر

المادية التاريخية وقهر الاغتراب

التفرقة بين الحرية والاغتراب ـ كما رأينا ـ كانت اللحن الرئيسي في تطور ماركس الفلسفي والسياسي . وما رآه هيغل وفيورباخ في تاريخ (التفكير) الإنساني ، رآه ماركس في تاريخ الانتاج الانساني والحياة الاجتماعية . لقد كان الاغتراب هو ما اكتشفه ماركس في وقائع الاقتصاد السياسي وكذلك في نظرية الاقتصاد السياسي ؛ إن التوتر والزعزعة المترتبين على الاغتراب هما اللذان يفضيان بشكل حتمي ـ إلى انهيار الاغتراب وتدشين حياة اقتصادية واجتماعية جديدة غير مغتربة . غير أنه في عمله الضخم إبان فترة نضجه ، ألا وهو « رأس المال » ، لم يعتمد بالمرة على مصطلح « الاغتراب » . فهل كان هذا ـ إذن ـ إحدى الكوارث لميله الى رد الأمور الى الاقتصاد ؟ فهل أسقط هذا المصطلح كمفهوم « فلسفي » أو « أخلاقي » لأنه لا مكان له في ماديته التاريخية الموضوعية والعلمية الجديدة ؟

الجواب بالنفي . فالمحتوى الموضوعي الذي أعطاه ماركس لمصطلح « الاغتراب » يظل شيئاً محورياً بالنسبة للموقف الذي يعرضه في « رأس المال » . فالعملية العقلية الخاصة بموضعة نتاج شخص ما والسماح لهذا الشيء أن يتسيد الشخص يسميها ماركس الآن « صنمية » Fetichism السلع (رأس المال ،

الجزء الأول ، ص ٧٦ ـ ٨٩ من الأصـــل الألماني وص ٤ من الجزء الأول من الترجمة الانجليزية) ؛ وظلت العملية هي هي . ان فقد الإنسان لسيطرتــه على قوة عمله يسميه ماركس « نزع الإنسان من انسانيته » Demhimanisation ؛ وهذا الفقد يظل العملية نفسها ـ وهي عملية تظل بالنسبة لماركس ذات أهمية محورية لفهم الرأسمالية. إن فقد الإنسان للسيطرة على إنتاج عمله هو ما يسميه ماركس الآن « الاستغلال » ؛ وهو مصطلح لا يعني أن ماركس يقصد بـــه أن الرأسمالي يحصل أكثر مما ينبغي ، أكثر مما هو « معقول » ، بل يتضمن المصطلح ان ما يخص انسانــاً ما أو مجموعة من الناس بصفة عامة ، إنما يتملكه الآخرون أو بعض الآخرين بصفة خاصـــة . والاستغلال يكون ممكناً وذلك بخلق فائض للقيمة ؛ لكن أساسه عند ماركس يظل هو اغتراب الانسان عن قوة عمـــله وأن نشاط الانسان أصبح سلعة . وفي « الأيديولوجيا الالمانية » وملاحظات ماركس الاقتصادية ومسوداته الاقتصادية بين ١٨٥٠ و ١٨٥٩ نجد ترابطاً خاصاً بين كل هذا ومصطلح « الاغتراب » (مثـلاً : الأيديولوجيا الألمانية ص ٦٤ ـ ٦٧ ، المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الخامس ، ص ٥٦ ـ ٥٩؛ مقدمة لنقد الاقتصاد السياسي ص ٧٣ ـ ٨٢ ، ٨٨ ـ ٩٠ ، ١٥١ ـ ١٦٢ ، ٥٠٢ ـ ٥٠٨) لكننا لا نحتاج الى أن يكون لدينا الترابط الخاص حتى يكون لدينا المصطلح للفعلي منتشراً في النص وان نرى بالدقــة الأطروحة نفسهافي « أجر العمل ورأس المال »و « نقد الاقتصاد السياسي » و« رأس المال » نفسه . كتب كارل ببر [1] Karl popper وهو ناقد غير مهتم بالمرة بمشكلة الاغتراب : « إن تنديد ماركس بالرأسمالية هو أساساً تنديد خلقي . (فيجري التنديد بالنظام) للجور القاسي القائم فيه المرتبط بالعدالة والصوابية (الصوريتين) . يجري التنديد بالنظام لأنه بدفع المستغِل لاسترقاق المستغَل فإنه يسرق الحرية

---

١ . المجتمع المفتوح وأعداؤه ، المجلد الثاني ص ١٩٩ .

من الاثنين . وماركس لم يحارب الثروة ، ولم يمدح الفقر . إنه يكره الرأسمالية لا بسبب ركمها للثروة بـــل بطبيعتها الإلزامية ، إنه يكرهـا لأن الثروة في هذا النظام إنما تعني السلطة السياسية بمعنى التسيّد فوق الناس . إن قوة العمل تصبح سلعة ، وهذا يعني أن الناس يجب أن يبيعوا أنفسهم في السوق . إن ماركس يكره النظام لأنه يمثل العبودية » .

وبطبيعة الحال لا (يواجه) ماركس الرأسمالية بـ (مبدأ) خلقي قائم في استقلال من بحوثه ولا (يندد) بها لأنها ليست (ما ينبغي أن تكون عليـــه) فمهما يكن الضعف المنطقي لتقدير ماركس للتفرقة بين التبعية والحرية ، فإن التفرقة تقوم ـ كما رأينا ـ على أساس التجربي . فإذا كان ماركس وقراؤه قـد اندفعوا نحو الحرية وطـُردوا بسبب التبعية والاغتراب ، فليس هذا لأنه سعى إلى بيان أنهما (يجب أن يكونا) . بل بالأحرى لأن بعض الخيرات ـ على الأقل ـ تعمل عند ماركس وعند عدد كبير من قرائه ، حتى أن أخلاقيـات الحرية ، التعاطفات واللاتعاطفات مع الخيرات نفسها ، هي شيء يستطيع هو وهم أن يشعروا به أيضاً . وبطبيعة الحال ، فإن ماركس في عمله الناضج كما في عمـــله المبكر ، يريد أن يتجاوز هذا بالأحرى . إنه يريد أن يبين أن التاريخ إنما يعمل بشكل حتمي نحو الحرية ، نحـــو المجتمع الشيوعي حيث لا يعود انتـــاج الناس يسترقهم ، بل سيصبح هذا الانتاج جزءاً منهم حيث تكف الأدوات عن أن تكون أسياد الناس وتصبح خدمها . ولكن مهما تبد هذه النظرة لا أساس لها ، فهي أيضاً – في رأي ماركس – ليست نظرة خلقية . إنها لا تفترض ولا تؤسس (إلزاماً) خلقياً جديداً مكان ما يعارضه ماركس .

إذن فإن ماركس يصف في عمله الناضج العملية نفسها ويتنبأ بالهدف نفسه على النحو الذي وصفه وتنبأ به في (مخطوطات باريس) . فكثير من الهوة المتبدية بين المصطلح « الفلسفي » لهذه (المخطوطـــات) والمصطلح الوصفي التجربي الذي قصده في « رأس المال » ثم عبورها بنشر «مساهمة لنقد الاقتصاد السياسي » . إن هذه الملاحظات والمخطوطات إنما تكشف بجلاء المدى الذي

ظل فيه ماركس فيلسوفاً وهو يفكر في المقولات الفلسفية ثم يبحث (عندئذ) عن محتواها التجريبي . وهذا هو ما فعله بالفعل مع « الاغتراب » و – مع نجاح أقل – مع « الحرية » . وقد لاح له أن نتائج بحثه لن تدمر هذه المفاهيم : بل بالعكس، ستعطي هذه المفاهيم محتوى أغنى وتؤكد قيمتها .

وبالطبع ، هناك تفرقة واضحة واحدة بين تصور ماركس للاغتراب في (مخطوطات باريس) وتصوره بعد ذلك . في (المخطوطات) كان لا يزال يرى الانسان على أنه مغترب عن الوجود الاجتماعي النوعي الذي هو كلية « الطبيعة الكلية العامة للناس جميعاً والطبيعة الماهوية التي تحتوي تطور الانسان التجربي . لقد رفض في « أطروحات عن فيورباخ » و « الأيديوجيا الألمانية » و « البيان الشيوعي » ، هـذا التصور بصفة خاصة . لا توجد طبيعة إنسانية خالدة أو ماهوية عنها يغترب الانسان ، لا يوجد أي انسان بصفة عامة لا يمت الى طبقة وليس له واقع ولا يوجد إلا في المملكة الضبابية للتحليل الفلسفي» (البيان الشيوعي، المؤلفات المختارة، المجلد الأول ص ٥٥ والمجلد الثاني ص٨ والمجلد الثالث ص ١٢) . وهو يقول الآن (في الأطروحة السادسة عن فيورباخ) : « الطبيعة الانسانية ليست تجريداً قائماً في كل فرد منفصل . إنها في واقعها جماع العلاقات الاجتماعية » (المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الخامس ، ص ٥٣٥) غير أن التصور الميتافيزيقي لطبيعة إنسانية جوهرية أو ماهوية مهما تكن حاجة ماركس الشديدة إليه من أجل تصوره للشيوعية ، ليس ضرورياً بالتأكيد لتصوير الاغتراب في ظل الرأسمالية ، حتى على الشكل الذي صوره ماركس له في (مخطوطات باريس) . لم تكن لديه صعوبة في عرض الاغتراب نفسه والملامح نفسها له في عمله المتأخر . كتب في « أجر العمل ورأس المال »[1]

---

١ ـــ نشر سلسلة المقالات بنفسه في « صحيفة الراين الجديدة » في نيسان ١٨٤٩ وهي تقوم على محاضرات ألقاها في نادي العمال في بروكسل عام ١٨٤٧ ولا تشكل سوى جانب من مخطوطة أكبر توقف نشرها بسبب ثورة شباط . (انظر ملاحظة ماركس في « رأس المال » المجلد الأول ص ٦٠٧ من الأصل الألماني ، ص ٦٣٣ من الترجمة الانجليزية) ولقد فقد المخطوطة الكاملة .

(المؤلفات المختارة ، المجلد الأول ، ص ٧٧ ، المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد السادس ، ص ٤٧٥) : « إن ممارسة قوة العمل هو النشاط الحياتي الخاص للعامل ، انه يحكي حياته الخاصة . و (النشاط الحياتي) هذا إنما يبيعه لشخص آخر لكي يضمن (الوسيلة) الضرورية (للوجود) . ومن ثم فإن النشاط الحياتي هو بالنسبة له ليس سوى وسيلة تمكنه من الوجود . إنه يعمل لكي يعيش . إنه حتى لا يعد عمله جزءاً من حياته ، إنه تضحية بحياته » (ما بين قوسين من وضع ماركس نفسه) . هذا هو اغتراب العامل عن نشاطه الذي لاحظه ماركس في (مخطوطات باريس) . ذكر ماركس في (المخطوطات) أن هـــذا يتضمن اغتراب العامـــل عن انتاجه . ولقد تأكد هذا ثانية في « أجر العمل ورأس المال » :

(« إن ما ينتجه (العامل) لنفسه ليس هو الحرير الذي ينسجه ولا الذهب الذي يستخرجه من المنجم ولا القصر الذي يبنيه . إن ما ينتجه لنفسه هو (الأجور) ، أما الحرير والذهب والقصر فهي تحل نفسها إلى كمية محدودة من وسيلة للوجود ، ربمـــا تتحول إلى جاكيت من القطن ، وقطع من العمـــلة النحاسية ومسكن في بدروم »

(المصدر المذكور)

إن اغتراب العامل عن نشاطه وعن نتاجه لا يتأكد فحسب في « رأس المال » بل هو يشكل أطروحة من الأطروحات الكبرى السارية خلال العمل كـــله .

وهناك جانب ثالث للاغتراب ملاحظ في (مخطوطات باريس) ألا وهو اغتراب الانسان عن الآخرين ومن ثم اغترابه عن المجتمع والقوى الاجتماعية . ويتأكد الاغتراب عينه في المجلدين الأول والثالث من « رأس المال » :

(« لما كانت أدوات العمل (في ظل الرأسمالية) تواجه العامل على أنها مستقلة ، فإن الاقتصاد في استخدامها يبدو أيضاً على أنه

عملة خاصة لا شأن لها به ولهذا فهي منفصلة عن الوسائل التي ترفع من انتاجيته الشخصية »

(رأس المال ، المجلد الأول ص ٣٤٠ من الأصل الألماني ، ٣٥٧ من الترجمة الانجليزية)

« وأخيراً ، كما رأينا من قبل ، إن العامل في الواقع يعامل الطبيعة الاجتماعية لعمله ، ارتباطها بعمل الآخرين من أجل غرض عام مشترك ، كقوة غريبة عنه والادوات الضرورية لإظهار هذا الارتباط إلى حيز الوجود هي ملكية غريبة عنه وهي ملكية التفريط فيها سيكون مسألة غير مكترثة بالنسبة له إذا لم يرغم على تناولها بشكل مقتصد » .

(رأس المال ، المجلد الثالث ص ١٠٥ من الأصل الألماني ؛ ص ١٠٢ من الترجمة الانجليزية)

إن هذا الاغتراب بين الإنسان والطبيعة الاجتماعية لنشاطه يمكن تبيّنه في في كل مجال من مجالات المجتمع الرأسمالي .. يقتضيها وجود القانون والدين الخ . ولكن الاغتراب في ظل الرأسمالية وحدها يبدو في كل تجرده . وكما رأينا ماركس يؤكد في عمله المبكر ، نجد أن الإنسان في ظل الاقطاع تابع لكنه ليس منقسماً ، وتبعيته في ظل الرأسمالية مضاعفة ومكثفة في الممارسة العملية . ويتحقق انقسامه في النظرية (رأس المال ، المجلد الأول ص ٨٢ – ٨٧ من الأصل الألماني ، و ٨٨ – ٩٦ من الترجمة الانجليزية) . ان العبد يبيع شخصه ، والقن جانباً من قوة عمله ، العامل في ظل الرأسمالية يبيع كل قوة عمله لكنه يبيعها مجزّأة . لهذا فإن اغترابه أكثر سريانا بشكل شامل وأكثر اكتمالا عن اغتراب العبد والقن الذي سبقه في مرحلة من التاريخ . (عن الأيديولوجيا الألمانية ، المؤلفات الكاملة ، القسم الأول المجلد الخامس ص ٥٦ – ٥٩ ، الأيديولوجيا الألمانية ص ٦٤ – ٦٨ ، مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي ص ٧٣ – ٨٢ ، رأس المال المجلد الأول ص ٧٦ – ٧٩ من الاصل الألماني ، ص ٨١ – ٩٥ من الترجمة الانجليزية) .

إن الجانب النهائي للاغتراب كما هو واضح في (مخطوطات باريس) هو اغتراب الإنسان عن الطبيعة . فبدل أن يسيطر عليها الإنسان ويجعلها جزءاً من وجوده تهيمن هي عليه ويصبح هو جزءاً من وجودها . وهناك إشارات أكثر في « مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي » و « رأس المال » إلى (الانتاج) لكن المفهوم يظل كما هو . فالإنسان بدل أن يجعل الانتاج نشاطه (هو) ويسيطر على قوانينه يصبح مجرد أداة للانتاج ويتطور وفق قوانينه . وبهذا المعنى يكون الرأسمالي تابعاً على غرار العامل. كلاهما يتشكل ويتحدد في طبعهما ونشاطهما ومعتقداتهما بالقوانين التي لا ترحم للعملية الاقتصادية . (وهكذا فإن الخلاصة عينها لقوانين التطور التاريخي في المجتمع الطبقي الذي يشكل حقبة ما قبل التاريخ للبشرية – التفسير المادي للتاريخ - هي عند ماركس التعبير الأقصى والأساسي للاغتراب الانساني . إنها تدرك كقانون خضوع الإنسان للقوى التي يحب والتي كانت ملكاً له) فإنما مجيء الشيوعيـة ، وقهر الاغتراب إنما يعني أن الانسان لم يعد نتاج وعبد الانتاج بل أصبح سيد الانتاج .

إذن ، ليس هناك أساس لرؤية رفض ماركس لطبيعة إنسانية «ميتافيزيقية» تؤثر بشكل جذري في استخدامه للاغتراب في السياقات الاقتصادية والاجتماعية حيث ظن دائماً أن قيمتها قائمة . ومن الحق – على النحو الذي وضعه معهد الماركسية اللينينية للجنة المركزية للحزب الشيوعي السوفييتي – أن ماركس يعني بـ « الغربة » estrangement أو الاغتراب alienation العمل المرغم الذي يقوم به العامل للرأسمالي ، وتملك الرأسمالي نتاج عمل العامل وانفصال العامل عن وسائل الانتاج القائم في حوزة الرأسمالي والذي يوضح العامل كقوة مكبلة غريبة » (المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لعام ١٨٤٤ ، المقدمة ، ص ٨) لكن ليس هذا هو كل المقصود . فالتبعية ليست قاصرة على الرأسمالية ، انها تبدأ بتقسيم العمل والملكية الخاصة ، وليست الرأسمالية إلا أكثر أشكال التبعية ضرراً أو شمولاً . والتبعية الاقتصادية تؤدي بالضرورة إلى تبعية في جميع المجالات الأخرى – في الدين والأخلاقيات والقانون . وكون ماركس لم يعد

يستخدم المصطلح العام « الاغتراب » في « رأس المال » لتلخيص كل تشعبات التبعية الاقتصادية هذه لم يمنعه من انتهاز كل فرصة في الكتاب نفسه لتأكيد أو اظهار التبعية الشاملة ولنزع إنسانية الإنسان التي تقوم عليها الرأسمالية .

إنني أقول إن التفرقة بين الحرية والاغتراب لا يمكن فهمها بدون إدراك أن ماركس التقط – مهما يكن الأمر بشكل غرزي – التفرقة الموضوعية بين عملية الخيرات والشرور ، بين أخلاقيات الحرية المرتبطة بالروح المنتجة والدوافع المترابطة للسادة والخضوع التي تبرز في اخلاقيات المستهلك ، في اخضاع النشاط للد « غايات » . ولأن تاريخ الانتاج الفني والعلمي يظهر أخلاقيات المنتج بشكل أوضح وأنصع عن الانتاج الصناعي – لهذا وحده – يوجد استحسان مصطنع في ربط رؤية ماركس للإنسان في المجتمع الشيوعي بالعمل الخلاق للفنان الذي يعيش في مجتمع للفنانين . لا يوجد أي شيء في عمل ماركس الناضج يرفض أو يغير هذا التصور للتفرقة بين الحياة الحرة والمغتربة . ليس هذا فقط ، بل إن ماركس نفسه يظهر في « مساهمة لنقد الاقتصاد السياسي » الأساس الموضوعي لهذه التفرقة وارتباطها الصميمي بطبيعة النشاط الفني والعلمي » .

« بعرق وجهك سوف تعمل ! هذه كانت لعنة يهوه التي ألقى بها على رأس آدم . وعلى نحو هذه اللعنة تصور آدم سميث العمل . وتظهر (الراحة) على أنها الحالة المناسبة المتمشية مع (الحرية) و (السعادة) . لقد كان آدم سميث أبعد ما يكون عن رؤية أن الفرد « في حالته المعتادة من الصحة والقوة والنشاط والمقـــدرة والمهارة » عنده أيضاً حاجة لقسم عادي من العمل ، من أجل الراحة . ومن الحق أن كمية العمل تتحدد هي نفسها خارجياً ، بالسعي الغرضي والعقبات لإحراز هذا الغرض والتي يجب قهرها خـــلال العمل . غير أن آدم سميث لم يكن لديه سوى تصور واهن لكون قهر هذه العقبات هو نفسه نشاط الحرية – لم يكن لديه سوى تصور

واهن من أن مظهر الضرورة الطبيعية الخارجية ينزع من الأغراض الخارجية وأن هذه الأغراض تنكشف كأغراض يصنعهـــا الفرد نفسه ، لم يكن لديه سوى تصور واهن بان قهر العقبات هو تحقق ذاتي ، موضعه للذات،ومن ثم هو الحرية العينية التي فعلها،هو العمل بالضبط. على أية حال ، إنه على حق في رؤيته للخدمات الاقطاعية وأجر العمل في أشكالها التاريخية كعبودية على انها تظهر العمـــل دائماً كشيء كريه ، كـ (عمل مفروض خارجي) ، وان العمل لا يبدو في علاقته بهذا على انه (حرية وسعادة) وهذا حق بشكل مزدوج ؛ انه حق بالنسبة لهذا العمـــل المتناقض ، العمل الذي لم يخلق بعد الظروف الذاتية والموضوعية .. لكي يكون (عمـــلا جذاباً) ، تحققاً ذاتياً للفرد ، والذي لا يعني أنه قد أصبح مجرد فكاهة ، مجرد تسلية كما يعتقد فورييه .. إن العمل الحر الحقيقي ، أي التأليف ، هو عمل جاد بشكل خطير ، وهو في الوقت نفسه هو جهد مركز مكثف . ويمكن لعمل الانتاج المادي أن يحصل على هذا الكيف بـ (ا) تأكيد كيفه الاجتماعي ، (ب) الحصول على كيف علمي وأن يكون عملا كلياً ، جهد الإنسان ، لا كقوة طبيعية شُذّبت بل كذات تبدو في عملية الانتاج لا في شكلهـــا الطبيعي وتطورها كجزء من الطبيعة فحسب ، بل كنشاط ينظم كل القوى الطبيعية » .

(مساهمة لنقد الاقتصاد السياسي ص ٥٠٤ ـ ٥٠٥)

هذه الملاحظات لم يكن مقصوداً بها أن تنشر . ولكن على هـــذا النحو تصرف ماركس ، على هذا النحو أدرك التبعية والحرية .

في السنوات بين ١٨٤٤ ونشر المجلد الأول من « رأس المال » عـام ١٨٦٧ قرأ ماركس واستوعب في تفكيره قدراً هائلا من المادة الاقتصادية . وهو كعالم اقتصاد لم يكن ضحلا ، لم يكن مجرد تابع من أتباع ريكاردو يتمسك بخفة

بنظرية العمل عن القيمة كأداة اقناع لاستخلاص الاغتراب ونزع إنسانية الإنسان والاستقلال القائم في الرأسمالية . ولقد كان أيضاً في الاقتصاد رجلاً متعلماً للغاية ومدركاً للأمور . ولقد أصبح مستوعباً لكل التفاصيل التقنية والمهنية لموضوعه . النظرية النقدية ، التراكم ، رأس المال الدائم والمتغير ، الأسعار ، فائض القيمة المطلق والنسبي ، الدوائر التجارية ، ظروف العمل وتنظيم المصانع . وما يدعو إلى الدهشة في هذا ليس هو مقدار المادة الجديدة التي ظهرت في (مخطوطات باريس) ونمت في « رأس المال » على شكل كتاب من ثلاثة مجلدات ، بل ما يدعو إلى الدهشة هو مقدار ما بقي من المادة القديمة والفكر القديم ، فلا نجد في أي مكان آخر عدا هذا على نحو واضح مفهوم ماركس لتملك الأشياء الخارجة عن الإنسان . لقد استمد مادته من كل مكان ، لكنه استغلها لأغراض وأذابها في مذهبه ، وسعى إلى مزج كل شيء في بناء متماسك واحد خطته الرئيسية تحتفظ بالغرض والمسعى الأصليين .

لقد رأينا أن ماركس وصل بالفعل إلى رفضه أي تصور لطبيعة انسانية ما هوية أو خالدة تسبق وتتضمن عملية الانتاج التي تسود الانسان . وأهمية هذا الرفض باعتباره (كلمة) في تطوره لا يجب أن تتجاوز في تقديره . لقد أصر ماركس من قبل في « مخطوطات باريس » برغم الزعم بانتمائه للهيغلية اليسارية — أصر على أنه في « الاشتغال فحسب على عالم الأشياء » ، في الانتاج ، يبرهن الإنسان على أنه موجود نوعي أو اجتماعي . (المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الثالث ، ص ٨٨ والقسم الثاني ص ٧) لكنه لا يزال يفكر في الموجود النوعي على أنه جزء أو جانب من (ماهية) الإنسان — (يبرهن) عليه الانتاج أكثر مما (يخلقه) . والآن ، في عمله الناضج ، يربط الإيمان بوجود نوعي اجتماعي كلي للإنسان بماديته التاريخية وذلك بأن يرى هذا الموجود على أنه (نتيجة) الانتاج التي تضفي الطابع الاشتراكي على الانسان وتجعله يتحد برفاقه وتضع الأسس التكنولوجية التي يمكن الإنسان من أن يصبح سيد الطبيعة لا عبداً لها . وهذا هو « جدل الرأسمالية » (التناقض) بين (تشريك) الإنسان

وعمله ، خلق الرأسمالية للتنظيم المتزايد والتبعية وتقسيمها الناس إلى طبقات ، واغترابها للإنسان عن الإنسان حتى داخل الطبقة نفسها .

بالتعاطف يظل ماركس دائماً فيلسوفاً . وطوال عشرين عاماً من العمل المكثف في الحقل الاقتصادي ، كان يحتقر الاقتصاد . ونجد أن مراسلاته مع انغلز في السنوات المتأخرة من حياته مرصعة وحافلة بالإشارات الضخمة والعديدة إلى الموضوع . لقد استاء من أن الاقتصاد قد منعه من الالتفات إلى مجالات اخرى يشغف بها : القانون ، الأخلاقيات ، فلسفة الجمال . غير انه يعرف أن الاقتصاد أساسي لموقفه . وكان انجازه الفريد هو تناول المفهوم الأنطولوغي للاغتراب وتخصيبه ـ منذ أوائل تفكيره – بالمحتوى الاجتماعي والاقتصادي الضمني ، ولأن الاغتراب والحرية ظلا محورين في تفكيره فإننا يجب أن نواصل المناقشة التالية إلى نهايتها الأليمة .

إن الازدهار النهائي للاغتراب هو الرأسمالية . ولهذا لا بد من إظهار حتمية انهيار الرأسمالية لا بالنقد الخلقي بل بمنطق تطورها هي . ولقد شغل هذا الكثير -- إن لم يكن معظمه – انتباه ماركس. فمذهب فائض القيمة وتحليل المنافسة ، ومحاولة البرهنة على الافقار الحتمي للكادحين و « تبسيط » الطبقات الاجتماعية – كلها كانت مسائل حيوية بالنسبة لماركس لهذا الغرض . لقد اعتقد أن هذه المسائل تبين أن المجتمع المغترب لا يمكن أن يظل حياً ولا يمكن تدميره بدون استئصال جذري لكل مستلزماته . وهذه المستلزمات – في نظر ماركس ـ هي تقسيم العمل ، الملكية الخاصة ، الانتاج من اجل عائد مالي – وكلها مسائل جوهرية لظهور الاغتراب . ولقد خصب ماركس تحليله لتاريخ الانتاج بحشد هائل من المادة التفصيلية ،غير أن الخط العريض الأساسي للشروط المسبقة والتطور بالنسبة للاغتراب بسيط . وتقسيم العمل يبدأ في الأسرة ويمتد تدريجياً خلال المجتمع كله .

« يتضمن تقسيم المجتمع منذ البداية تقسيم ظروف وأحوال العمل والأدوات والمواد الخام ،وهكذا يتضمن انقسام رأس المال

التراكم وتوزيعه على عدد مختلف من المالكين ، ومن ثم يكون هناك أيضاً انقسام بين رأس المال والعمل ، والأشكال المختلفة للملكية نفسها ، وكلما تطور تقسيم العمل ونما التراكم ، ازدادت حدة أشكال عملية التمايز هذه » .

(المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الخامس ، ص ٥٦ ، الأيديولوجية الألمانية ص ٦٤ ، وعن رأس المال ، المجلد الأول ، ص ٣٦٨ وما يتلوها من الأصل الألماني وص ٣٨٥ وما يتلوها من الترجمة الانجليزية).

وما يجعل هذا التقسيم والانفصال ممكناً هو أنه مع التوسع في تقسيم العمل لا يعود الانتاج من أجل الاستخدام بل من أجل المال ، ومن أجل القيمة التبادلية :

« إن تقسيم العمل يجعل العمل [لمالك السلع] أحادي الجانب تماماً كما يجعل حاجاته متعددة الجوانب . ولهذا لا يمكن أن يخدمه انتاجه إلا على أنه (قيمة تبادلية) . ويمكن لهذا الانتاج أن يحرز أشكالاً كلية مقبولة اجتماعياً من التكافؤ من خلال المال ، والمال يكون في جيب شخص آخر » (رأس المال ، ص ١١١ من الأصل الألماني و ص ١١٩ من الترجمة الانجليزية) « لما كان المال لا يكشف ما يتحول إليه ، فإن كل شيء ، سواء كان سلعة أم لا إنما يتحول إلى ذهب . كل شيء يصبح قابلاً للبيع والشراء . والدورة هي الابريق الاجتماعي العظيم الذي يقذف فيه بكل شيء ويستخرج منه كل شيء كال متبلور . وحتى عظام القديسين لا تستطيع أن تقاوم هذه السيمياء . ولما كانت كل الفروق الكيفية بين السلع تنمحي في الحال ، فكذلك المال من جانبه الذي هو زحافة راديكالية يمحو كل الفروق . غير أن المال نفسه سلعة ، شيء خارجي قادر على أن يصبح ملكية خاصة لأي فرد . وهكذا

تصبح القوة الاجتماعية قوة خاصة في أيدي الشخص الخاص » .

(رأس المال ص ١٣٧ من الأصل الألماني
و ص١٤٨ – ١٤٩ من الترجمة الانجليزية)

تقسيم العمل والملكية الخاصة والمال ، هذه الثلاثة (الأثنان الأخيران يترتبان على نحو حتمي من الأول) بدورها تحدث على نحو حتمي الاغتراب ، التبعية والانفصال اللذين ينفذان في المجتمع الرأسمالي كله . انها تخلق التقسيم بين المدينة والقرية ، العامل والسيد ، (الفرد) و (المجتمع) ، الإنسان وعمله . إنها تغرّب الإنسان عن الآخرين وعن عمله وعن نتاجه وعن مجتمعه .

فكيف إذن يمكن قهر هذا الاغتراب ؟ بالمنطق الحتمي لتطور عملية الانتاج التي ستنتهي بتدمير الملكية الخاصة ومعها تقسيم العمل والانتاج من أجل الربح المالي . هذه هي النقطة التي يقوم ماركس بتحليلها على نحو تفصيلي للاقتصاد الرأسمالي ، ويعتقد ماركس أنها تكشف عن أن الرأسمالية سيتم تدميرها وهي تظهر هذا من الوقائع الاقتصادية غير الفلسفية (البسيطة) .

إن ما يعتقده ماركس على أنه الخطوط الرئيسية للمجتمع الشيوعي للحرية واضح . وسوف تختفي الفروق بين الطبقات القائمة على علاقتها بالملكية مع القضاء على الملكية وكذلك الحال بالنسبة لتقسيم العمل والتفرقة بين المصالح المدنية والريفية ، بين العمل الذهني والفيزيائي ، وسيشلح الانتاج والتعامل الاجتماعي لأول مرة طبيعتها المستقلة وسيخضعان « لقوة الأفراد المتمدنين » (الأيديولوجيا الألمانية ص ٧ ؛ المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الخامس ص٦٠) (٣) . وستصبح العملية الماديه للانتاج « عملية تسير بالترابط الحر المنتجين تحت سيطرتهم الغرضية الواعية » ؛ والعلاقات بين الناس في حياتهم اليومية العملية سوف تقتضي جانب العلاقات الكاملة العقلية والمعقولة بين الانسان والانسان ، وبين الانسان والطبيعة » (رأس المال ، المجلد الأول ص ٨٥ من الأصل الألماني وص ٩٢ من الترجمة الانجليزية) .

لقد حاول أنغلز أن يوضح المقصود بهذا بمصطلحات عينية في مسودة أولى

(للبيان الشيوعي) – (المبادىء الأساسية للشيوعية) ، والمسودة عبارة عن تعاليم ثورية كتبت في تشرين الأول ١٨٤٧ :

« السؤال العشرون : ما هي نتائج الالغاء التام النهائي للملكية الخاصة ؟ الجواب : ان المجتمع سيستخلص من أيدي الراسمالي الخاص استخدام قوى الانتاج المختلفة ووسائل التعامل وكذلك تبادل وتوزيع السلع والسيطرة عليها وفق خطة قائمة على الوسائل والحاجات المتاحة للمجتمع ككل، وعلى هذا سيقوم المجتمع فوق كل شيء بالغاء كل هذه التأثيرات الضارة التي لا تزال حتى الآن مرتبطة بعملية الصناعة الضخمة .سوف تختفي الأزمات ، والانتاج المتزايد الذي هو انتاج ضخم بالنسبة للنظام الاجتماعي الراهن وسبب قوي للبؤس ، لن يكون آنذاك كافياً وستكون هناك حاجة لزيادته أكثر . وبدل أن يحمل الانتاج الضخم المفرط البؤس في طياته سيتجاوز الاحتياجات المباشرة للمجتمع لإشباع حاجات كل فرد ؛ انه سوف يخلق حاجات جديدة وفي الوقت نفسه سوف يخلق وسيلة اشباعها ، وسيكون العلة والشرط المحدد لأشكال التقدم الجديدة ؛ وسيظهر هذه الأشكال للتقدم بدون أن يقذف النظام الاجتماعي في التشوش كما كان الحال دائماً في الماضي . ان الصناعة الضخمة المتحررة من ضغط الملكية الخاصة ستتطور بمعدل سريع بحيث إذا قورنت بشكلها الراهن فسوف تبدو كما تبدو السلعة المصنعة يدوياً إذا ما قورنت بالصناعة الضخمة في أيامنا . وهذا التطور للصناعة سيزود مجتمعنا بقدر كاف من الانتاج لاشباع حاجات الجميع وبالمثل ، فإن الزراعة وقد مُنعت بسبب ضغط الملكية الخاصة وانقسامها إلى اقضية ، من استخدام التحسينات والتطورات العلمية المتاحة ، ستكتسب حياة جديدة وستزود المجتمع بقدر هائل من المنتجات كاف لتلبية حاجات الجميع .

سوف ينتج المجتمع قدراً هائلاً من السلع كاف لتنظيم التوزيع على نحو يمكن من اشباع جميع حاجات أعضائه . ان تقسيم المجتمع إلى طبقات منفصلة متعارضة سيكون من نافلة القول . ولن يكون هذا من نافلة القول فحسب ، بل سيكون متعارضاً مع النظام الاجتماعي الجديد . فوجود الطبقات قد نشأ من تقسيم العمل وسوف يختفي تقسيم العمل بالشكل القائم . إن المساعدات الميكانيكية والكيماوية ليست كافية للوصول بالانتاج الصناعي والزراعي إلى ذرى تتفوق على نفسها ؛ وعلى قدرات الناس الذين يستخدمون هذه المساعدات أن تتطور على نحو مماثل . وكما غير الفلاحون والأسطوات في القرن الماضي طريقتهم الكلية في الحياة وأصبحوا أناساً مختلفين تماماً عندما انغمروا في الصناعة الكبيرة ، فكذلك السيطرة العامة المشتركة على الانتاج وإدارته على يد المجتمع كله ، فان التطور الجديد الناتج للانتاج سوف يحتاج ويخلق أناساً جدداً تماماً . ولا يمكن تنفيذ الادارة المشتركة العامة للانتاج على أيدي أناس يشبهون أناس اليوم وكل منهم تابع لفرع واحد من الانتاج ، وكل منهم مقيد به ويلقى استغلالاً منه ، وكل منهم لم يطور سوى قدرة من قدراته على حساب بقية القدرات ، وكل منهم لايعرف سوى فرع واحد أو فرع واحد من فرع من كل الانتاج . وحتى الصناعة اليوم تستخدم مثل هؤلاء الناس بشكل أقل ويتزايد هذا. إن الصناعة التي تدار إدارة عامة مشتركة وبطريقة قائمة على التخطيط يقوم بها المجتمع كله تقتضي أناساً تتطور قدراتهم في جميع الاتجاهات قادرين على استبصار النسق الشامل للانتاج . إن تقسيم العمل الذي يحول الواحد إلى فلاح والآخر إلى اسكافي والثالث إلى عامل يدوي والرابع إلى متأمل تكون الآلة قد قوضته ؛ إنه سوف يختفي تماماً . وستمكن التربية الشبان أن

ينفذوا سريعاً إلى نسق الانتاج كله ، وستمكنهم من أن ينتقلوا دورياً من فرع للانتاج إلى فرع آخر على نحو ما توجهه احتياجات المجتمع أو متطلباتهم . ومن ستشملهم تلك الطبيعة الأحادية الجانب التي يدفع بها التقسيم الحالي للعمل كل فرد وبهذا سيمكن المجتمع المنظم بشكل شيوعي أعضاءه من استغلال ألمعياتهم المتعددة الجوانب في مجالات عديدة . وعلى أية حال ، سينتهي هذا بالضرورة إلى اختفاء الطبقات المنفصلة . وهكذا نجد أن المجتمع الشيوعي – من جهة – متعارض مع استمرار الطبقات ، ومن جهة اخرى سيزودنا خلق هذا المجتمع نفسه بوسيلة لاذابة الفروق الطبقية . وسيترتب على هذا أن التقابل بين المدينة والقرية سوف يختفي أيضاً . . إن الترابط الكلّي لجميع أعضاء المجتمع من أجل الاستقلال العام المشترك القائم على التخطيط لقوى الانتاج وزيادة الانتاج بمعدل يمكنه من اشباع حاجات الجميع ، وإنهاء حالة للأشياء فيها تشبع فيها حاجات البعض على حساب الآخرين ، والتدمير الكامل للطبقات وتناقضاتها وتطوير قدرات جميع أعضاء المجتمع في جميع الاتجاهات عن طريق إلغاء تقسيم العمل كما هو معروف حتى الآن عن طريق التربية الصناعية وتغيير المهن دورياً وعن طريق مساهمة الكل في الاشباعات التي يخلقها الكل وعن طريق دمج المدينة والريف – كل هذه هي النتائج الرئيسية المترتبة على إلغاء الملكية الخاصة » .

(المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ،
المجلد السادس ، ص ٥١٦ – ٥١٩)

لقد كان ماركس أكثر براعة وقدرة على الادراك نظرياً وبشكل لامتناه من انغلز فحيث يطرح انغلز الشيء على نحو عيني وببساطة وغالباً بسذاجة ، يميل ماركس إلى أن يطرحه فلسفياً . لقد كان يجب أن يؤمن بما يؤمن به انغلز – ومن الممكن

أنه قد فعل هذا . ومن المؤكد أن ماركس أيضاً قد أشار الى اختفاء التمايز بين العمل الذهني والفيزيائي (نقد برنامج غوتا ، المؤلفات المختارة ، المجلد الثاني ص ٢٣) وأشار إلى تقصير يوم العمل (رأس المال ، المجلد الثالث ص ٨٧٣ — ٨٧٤ من الأصل الألماني و ص ٩٥٤ — ٩٥٥ من الترجمة الانجليزية) وأشار الى ربط العمل الانتاجي بالتربية « كوسيلة لا تزيد فحسب من الانتاج الاجتماعي ، بل على أنها الوسيلة الوحيدة لانتاج أناس متطورين في جميع جوانبهم » (رأس المال ، المجلد الأول ، ص ٥٠٩ من الأصل الألماني ،ص ٥٣٠من الترجمة الانجليزية) لكنه بالتأكيد أقل تأكداً من الوحدة الاجتماعية للشيوعية القائمة على أن التكنولوجيا ستتمكن من إشباع جميع حاجات الناس . لقد تحدث في « تقدير برنامج غوتا » (المرجع المذكور) عن الفترة القصوى التي فيها « قوى الانتاج تزيد أيضاً مع التطور الشامل للفرد وجميع منابع الثروة التعاونية تتدفق بشكل (أكثر) وفرة (ما بين قوسين من عندي) ؛ وهـو يصر على أن « مملكة الحرية لن تبدأ في الواقع إلا عندما يتحدد العمل بالحاجة ويتوقف النفـع الخارجي » (رأس المال ، المجلد الثالث ، ٨٧٣ من الأصل الالماني وص ٩٥٤ من الترجمة الانجليزية) ، لكنه لم يرَ هذا يتدفق من إشباع جميع الحاجات. لم يكن ماركس ببساطة أحد أصحاب المنفعة العامة كما كان انغلز ، لم يكن معنيـاً (بالمقدار) الذي سيحصل عليه الانسان ، بل كان معنياً بالطريقة التي حصل بها الإنسان على ما هو عنده ، كان معنياً بالأحوال التي يعمل في ظلها . الشيء الجوهري عند ماركس الذي يجعل الانتاج اجتماعياً حقاً هو إلقاء المال كقيمة تبادلية متداولة (رأس المال ، المجلد الثالث ، ص ٩٣٢ من الأصل الالماني) . وهذا يعني أن الإنسان لم يعد شارياً وبائعاً مجردين للسلع ، بل أصبح (مشاركاً مساهماً) في العمل الاجتماعي للانتاج والاستهلاك ، في الانتاج العـام المشترك الحقيقي .

« تؤخذ طبيعته العامة المشتركة على أنها أساس الانتـاج . ويؤخذ عمل الفرد من البداية على أنه عمل اجتماعي . فهذا ، مهما

يكن الشكل المادي الخاص للانتاج الذي يخلقه أو يساعد على خلقه ، فإن ما يشتريه بعمله ليس انتاجاً نوعياً خاصاً ، بل نصيباً نوعياً من الانتاج العام المشترك . لهذا السبب ليس لديه انتاج خاص يريد أن يستبدله . إن انتاجه (ليس قيمة تبادلية) . لا يحتاج الانتاج الى أن يترجم الى شكل طبائعي خاص لكي يحصل على طبع كلي للفرد. فبدل تقسيم للعمل ينتهي بالضرورة إلى تبادل القيمة التبادلية ، سيكون لدينا تنظيم للعمل ينتهي الى مساهمة الفرد في الاستهلاك المشترك العام »

(مساهمة لنقد الاقتصاد السياسي ص ٨٨ — ٨٩)

فما الذي تعنيه هذه الفقرة ؟ إنها تعني — على ما أعتقد — أن ماركس كان أقل وأكثر سذاجة من انغلز فيما يتعلق بالانتاج في ظل الشيوعية. لقد استشرف التحسينات الهائلة في ظروف العمل ، ونقصاناً هائلاً في قدر العمل المحتاج من كل فرد نتيجة التقدم التكنولوجي وإلغاء أية حاجة لنظام العمل من النمط الرأسمالي (رأس المال ، المجلد الثالث ص ١٠٣ من الأصل الألماني وص ١٠٠ من الترجمة الانجليزية) ومحل هذا ستكون هناك جبرية اجتماعية من جانب الجماعة ويوم العمل وتوزيع العمل (رأس المال ، المجلد الثالث ص ٢١٣ ، ٩٠٧ من الأصل الألماني وص ٢٢١ ، ٩٩٢ من الترجمة الانجليزية) . إنه بكل بساطة غير مهتم بتصور الشيوعية على أنها مجتمع الوفرة ، إنه معني بتصويره على أنه مجتمع الكرامة الانسانية : مجتمع يتطلب فيه العمل الكرامة ويصبح حراً لأنه يتم على يد مشاركين مساهمين كاملين ومدركين في جماعة تعنى بالتعاون والأهداف العامة المشتركة . وأنموذج المجتمع المتعاون المنتج ، مجتمع الفنانين أو العلماء (الذي لم يفهمه انغلز على الأطلاق) هو أنموذج ملائم مرة أخرى « قد يجوع أعضاؤه وقد يتحملون كداً مضنياً ، وقد ينفقون ساعات على أعمال ليست سارة في حد ذاتها — لكنهم يعرفون ما هم يفعلونه ولماذا يريدون أن يفعلوه . وفي هذا الأنموذج تقوم حريتهم وكرامتهم . ولهذه الأسباب ولأن

ماركس نفسه كانت لديه الأخلاقيات الانتاجية ، كان أكثر اهتماماً بالزمن منه بالوفرة أو الكثرة » .

« مع افتراض الانتاج العام المشترك، يظل تحديد الزمن مهماً، كلما قل الوقت الذي يحتاج إليه المجتمع لانتاج القمح والماشية الخ ، أو الوقت الذي يحتاجه للانتاج الآخر سواء كان المادي أم العقلي . وكما هو الحال بالنسبة للفرد المفرد ، فإن كلية التطور واشباعه ونشاطه تتوقف على توفير الوقت . اقتصاد الزمن هو ما يصل إليه في النهاية علم الاقتصاد كله . على المجتمع أن يقسم وقته بشكل مفيد لكي يصل الى معيار للانتاج ملائم لحاجاته الكلية ، على نحو ما يجب على الفرد أن يقسم وقته بشكل ملائم ليحصل على المعرفة بشكل ملائم أو يشبع المطالب المختلفة لنشاطه » .

(مساهمة لنقد الاقتصاد السياسي ص ٨٩)

إذن رؤية ماركس للشيوعية ليست هي رؤية مجتمع الوفرة فيه تختفي المصالح المتصارعة لأن كل فرد لديه كل شيء يريده أو على الأقل يحتاج إليه . ولكن هل يعتمد على نزعة رد الأمور الى الاقتصاد على أساس أن الاغتراب والصراع جميعها يصدران عن الملكية الخاصة ولهذا سيختفيان عندما تلغى الملكية الخاصة، هناك الكثير في مؤلفات ماركس يوحي بهذا . ومع هذا – على ما أعتقد – فهو يشعر أساساً بقلق ما إزاء هذا . إن رؤيته للشيوعية القادمة كما رأينا تحتفظ بالكثير من الميتافيزيقا . وحتمية القضاء الكامل على الملكية لا تتوقف سوى على القول بأن البروليتاريا ، وقد استبعدت عن كل ملكية ، يجب أن تجعل القضاء على الملكية (مبدأ) – وهنا لم يتقدم ماركس سوى تقدم واهن بالنسبة لآرائه التي قال بها عام ١٨٤٣ و ١٨٤٤ . إن كتاب « رأس المال » يعطي انطباعاً انه يبحث –يائساً– عن روابط عينية نوعية سوف تظهر الشكل الفعلي الحر الحقيقي. العلم حقاً للمجتمع الذي يعقب الرأسمالية بشكل حتمي . وهذا هو السبب الذى يجعله قلقاً في الإلحاح على التعاون والتشريك المتطورين في

الرأسمالية . لقد رأى بذور الشيوعية في الشركة المحدودة ، « انحلال النمط الرأسمالي للانتاج داخل النمط الرأسمالي للانتاج نفسه » (رأس المال ، المجلد الثالث ص ٤٧٩ من الأصل الألماني) ، إنه قلق لاظهار انــــه حق في ظل الرأسمالية يمكن أن تظهر الصفة الإنسانية الحقيقية للعامل وخاصة عندمـــا يتحرر من التأثيرات المعرقلة للتقسيم التفصيلي للعمل . غير أن ماركس غير راغب أن يتوقف كثيراً عن هذه الأمثلة ؛ فطبيعة الشيوعية كمجتمع فيه يتم قهر الملكية تماماً وتتم السيطرة الكلية على الانتـــاج من قبل الترابط الحر بين المنتجين - طبيعة الشيوعية هذه شيء مفترض طوال صفحات (رأس المال) لكنها غير معروضة بالمرة في تفاصيلها .

وفي خلال سنوات قليله جرى تساؤل حول زئبقية رؤية ماركس وخاصة من جانب أناس ذوي نزعات فوضـــوية يصرون على أن ماركس بخس حق الاستبداد الذي تفرضه التكنولوجيا نفسها وطبيعة الانتاج الصناعي نفسه . وانغلز بصلابة (واقعية) وعدم فهمه بالمرة الرهافات الموجودة في تصور ماركس للحرية لم يكن في موقف يسمح له بتجنب مجادلاتهم . يقول في جدال مع بعض الفوضويين الايطاليين « إن التساؤل عن طبيعة السلطة في مصنع مسألة طوبوية بشكل واضح » :

« على الأقـــل بالنسبة لساعات العمل ، يمكن للانسان إن يكتب على بوابات هذه المصانع : « أترك أنت أيها الداخـــل كل السيرورة الذاتيـــة وراءك ! إذا أخضع الإنسان قوى الطبيعة بمساعدة معرفته وعبقريته القادرة على الاختراع فإن قوى الطبيعة تنتقم لنفسها منه بأن تجعله خاضعاً - طالما أنه يستخدم هـذه القوى - لاستبداد حقيقي مستقل عن التنظيم الاجتماعي كله . إن الرغبة في إلغاء السلطة في المصنع التي تتم على نطاق كبير إنما ترقى الى الرغبة في إنعاش الصناعة نفسها وتدمير المنوال الكهربائي لكي نعود الى عجلة الغزل » .

(الكتابات الرئيسية في السياسة والفلسفة ص ٤٨٣)

وفي رأيي أن ماركس كان سيرد بشكل مختلف تماماً . إن السلطة في مصنع كانت ستبدو له مختلفة للغاية عن تبعية خارجية نظام أو عمل خارجي رأسمالي (عندما تفترض الطبيعة الاجتماعية والسيطرة على الانتاج) لماذا ؟ إن ماركس ما كان يستطيع أن يقول هذا في اطار ماديته التاريخية ، لكنه من الواضح أن إجابته هي « لأن وجهات نظر الفرد الى السلطة ستكون مختلفة تماماً . إن قوة السلطة لن تأتي من بناء خارجي مفروض عليه ، من طبيعة النشاطات التي ينخرط فيها بشكل حر وواع . وأولئك الذين لديهم السلطة سيكونون رفاق انتاج يبحثون عن الانتاجية نفسها كما يبحث هـو » وستقوم (سلطتهم) على الاختصاص والخبرة اللذين سيدركهما ويعجب بهما هو نفسه .

هذا الموقف – في الاطار الانساني العيني – لن يكون طوبوياً بالكليـة ، فهذا التقبل الاداري للتوجيه والقيادة وهـذا التقبل للقواعد الضرورية لمواصلة النشاط يمكن أن نجده في المؤسسات والجماعـات التي تسيطر عليها الروح الانتاجية . فكيف تبدو مثل هذه القيادة ومثل هذه القواعد للفرد في المؤسسة ستتوقف في الواقع على (نظرته) أي على المدى الذي يكون فيه هو نفسه أسير الروح الانتاجية .

إن ما هو طوبوي في رؤية ماركس هو اعتماده الدائم على الروح الانتاجية ، على تعاون الخيرات في الفرد دون أن يلقي أي أنتباه لطبيعتها ولا الى الظروف التي فيها نشأت في أي فرد وانتشرت خلال المجتمع ولا إلى أي طبيعة للقوى التي تعارضها . وهنا لا نزال نرى (الماهية الإنسانية) في أعمال ماركس الناضجة، فالتعاون والانتاج هما الطريقة (المعيارية) لعمـل الفرد المتحرر من ضغوط الجبرية الخارجية ؛ وهذه نظرة لم يقدم لها ماركس أي دليل ولا يستطيع أن يقدم هذا الدليل. وفوق كل شيء ، لقد فشل في أن يتأمل في النظرة القائلة بأن التنظيم الانتاجي لا يمكن إلا أن يأتي من روح انتاجية موجودة من قبل « لا من مجرد التبعية التي تخلقها الرأسمالية فحسب بل أيضا ممـا سماه سورل (القيم

البطولية) للمشروع والانغماس في النشاط الانتاجي وعدم الاكتراث بالجوائز .

هنـــا يكمن الضعف المحوري في رؤية ماركس . فماركس - على عكس انجلز – لم يكن من أصحاب مذهب المنفعة العامة ، إنه لم يكن يحاول أن يبني مجتمعاً للمستقبل على المصلحة الذاتية المستنيرة للفرد،على وعد السلام والوفرة. فالحرية والكرامة اللذان دعا اليهما كهدف لتاريخ لم تكونا بالمرة رؤية طوبوية » مثل هذه الحرية ومثل هذه الكرامة قد أظهرهما رجـــال ونساء فى حياتهم وعملهم . ولكن ليس إلا أولئك الذين لديهم مثل هذه الكرامة ومثـــل هذه الحرية قادرين على إظهارها . لقد كان ماركس يحب أن يعتقد أن البرولتياريا الصناعية كانت تولد مثل هذه الحرية ، مثل هذا المشروع ، حتى في ظـــل الرأسمالية . غير أنه لم يكن مستعداً للتمسك بالتصور كثيراً . فالتاريخ يبدو حليفاً أكثر قوة . وظلت البروليتاريا بالنسبة له أساساً حامله للتاريخ « ليست طبقة تظهر المشروع والانتاج والتعاون، بل طبقة محرومة من المشروع والانتاج والتعاون ، ليست طبقة قد حررت نفسها من أصفاد الملكية ، بل طبقة محرومة من الملكية ، طبقة لا تتألف طبيعتها الكلية إلا من استبعادها من الملكية ، إلا من معاناتها . وماركس بعدم رؤيته للبروليتاريا على أن أعضاءهـــا هم حَمَلة المشروع، على أنها طبقة الناس الأحرار، قد يكون على حق ،لكن إذا كان على حق فإن رؤيته تكون قد أدينت . وفي الحقيقة ، البروليتاريا تبرهن على أنهـا أكثر من مجرد طفل للرأسمال أكثر مما حلم ماركس بأمكانية أن تكون » لقد ساعدت الحركة التي أنشأها على تدمير النظرية التي عمل لها .

القسم الخامس

الشيوعية وفلسفة الأخلاق

الفصل الخامس عشر

فلسفة الأخلاق والحزب الشيوعي

إذن يكمن الضعف الأساسي في تفكير ماركس في فشله باستخلاص نظرية عن الطبقات والتنظيمات ، والحرية والخنوع في إطار (إيجـــابي) ، في إطار (طبيعة) العمليات والاتجاهات المتضمنة . وما هي عليه الأشياء سابق على تكيفاتها وأغراضها الممكنة ، وفي صراع الاتجاهات والتنظيمات الخاصة تصاغ الأهداف وتنشأ التكيفات . ولأن ماركس قد صقل بشدة الطبيعة الايجابية للاتجاهات الاجتماعية وطرق المعيشة ، لهذا وحده ، تمكن من الإيمان بمجتمع لا طبقي ، بمجتمع فيه يختفي (صراع) الاتجاهات وطرق المعيشة . وهكذا يصبح (الانتقال) الى الاشتراكية شيئاً لا يقدر ببساطة على بحثه بجدية : وكان يجب أن تخرج من الحسبان « الطبيعة الدقيقة لديكتاتورية البرولتياريا و « قيم » ووسائل الحياة كما يمثلها الناس الذين تقع في أيديهم مقاليد الأمور . هنـا يرتد الى نزعة رد الأمور الى الاقتصاد بشكل فج . ان القضاء على الملكية الخاصة سيقضي على الأساس الذي تقوم عليه المصالح المتنافسة .

في رأي ماركس أن الاشتراكية ستتولد من الرأسمالية ، لكنهـــا ستكون مجتمع الحرية والمشروع الحقيقيين اللذين يتم فيهما القضاء تمامـــاً على الأخلاقيات الرأسمالية . لقد كان على حق بالنسبة للقضية الأولى وعلى خطأ بالنسبة للقضية الثانية . لقد تولدت الاشتراكية من الرأسمالية ، لكنها لم تكن نتيجة الانهيار

المدمر للرأسمالية . بل بالعكس ، لقد ظهرت من الأيديولوجيا عينها التي تغذيها الرأسمالية : العناية بالغايات الاقتصادية على حساب وسائل المعيشة ، الايمان بالتبادلية الكلية لكل الأشياء ، امكان السيطرة أو التحكم العقلاني على جميع الأشياء كوسيلة لغايات تجارية . إن رؤية الاشتراكي للمجتمع – كما قالت روزا لكسمبرغ مرة عن لينين – هي رؤية الرأسمالي لمصنع يديره رئيس عمال . ولقد أشار شمبتر Schumpeter الى أن مفهوم التخطيط الاقتصادي هو « مفهوم رأسمالي » فالمدير الرأسمالي هو أنموذج المدير الاشتراكي . فكلاهما يعتمد من أيديولوجيته على الأخلاقية التجارية للمذهب المنفعي : على مفهوم أن جميع الأشياء يمكن تناولها وتقديرها على أنها وسيلة لغايات ويمكن رد هذه الغايات إلى مقياس مشترك .

إن لدى ماركس رغبة قوية للايمان بأن البروليتاريا في بؤسها إنما تشتاق الى المشروع والحرية وأنها ترفض الخنوع وارتباطها اللصيق بالمهنة والعناية بالأمن تماماً كما رفضها ماركس . وهي لا يمكن شراؤها بالظروف المتحسنة أو بآمال المكافآت الأكبر أو « بفرص » للفرد « لتحسين نفسه » . غير أن ماركس لم يكن مستعداً أن يجعل من مثل هذا المطلب جزءاً من نظريته وأن يرى الاشتراكية كامتداد وذروة للحرية والمشروع اللذين يظهرهما العامل من قبل . ومن الناحية الجوهرية ، يتمسك بنظرته السالبة للبروليتاريا على أنها « أشد الطبقات تعرضاً للمعاناة » ؛ هي طبقة لا يتحدد مستقبلها بطبيعتها بل بأحوالها وظروفها . وقد منعه هذا من أن يوجه عناية كبيرة للحرية والمشروع كتراثين تاريخيين يعملان في أي مجتمع ويتدعمان ولا يضعفان بالضرورة في الصراع ضد الشدائد . لقد منعه هذا من رؤية أهمية الأشكال الأخرى للانتاج والتجليات الأخرى للروح الانتاجية في الحياة الاجتماعية : تجليات الانتاج الفني والعلمي الذي يواصل تقاليد وتراثاً قادرة على تدعيم وتقوية الروح الانتاجية في الصناعة . وبدلاً من هذا اختار ماركس أن يعتمد على « التاريخ » وأن يعرض للبروليتاريا الرؤية الخاصة بمجتمع لا طبقي « يكون آمناً » بالنسبة للخيرات ، حيث « تضمن »

المشروع والحرية الأسسُ الاقتصادية للمجتمع نفسه حيث لا تكمن الحرية في الصراع ، بل تأتي من مجرد الوجود . والطبيعة الخانمة لمثل هـذا التصور ، ونشدانه لمطالب الأمن والحماية والعوائد المعينة مسألة ملاحظة من قبل . بـل إن طبيعته الخالقة قـد تدعمت أكثر عندمـا أصبح أنغلز ، بعدم قدرته على رؤيـة الاغتراب ، وبنزعته الفجة في الارتقـاء ، واهتمامه النفعي « بالكفاية » الاقتصادية ، عندما أصبح المنظر الأيديولوجي وصاحب الدعاية والمروج شعبياً للماركسية .

ولا يوجد أدنى شك في أن حركة العمل ، وحتى الحركة الاشتراكية ، قـد ُقطع رجاؤها في المشروع . فالبحث عن الأمن والرفاهية والكفاية الاقتصادية كانت دائماً باعثاً قوياً في حركة العمـل . لكن لا يوجد أدنى شك أيضاً في أن الدعاية ذات الصبغة الماركسية بإصرارها على الغايات والأهداف وارتقائهـا بمطالب المستهلك قد فعلت الكثير لتقويض المشروع الكامن هناك . فالماركسيون في مجادلاتهم مع الفوضويين والنقابيين قد يكونون قادرين على عرض الكثير مما هو فوضوي في كلا الحركتين . غير أن الماركسيين وهم ضـد إعلاء الفوضويين والنقابيين بالطبيعة الحرة والمشروعية للطبقة العاملة إنما يأخذون بأخلاقيات خانقة غير حرة .

فجزئياً ، نتيجة فشل ماركس في أن يتناول المشكلات الأخلاقية بشكل موضوعي وأن يتناول الطرق الرائعة للحياة والتنظيم ،لم تلعب الفروق الأخلاقية دوراً محورياً في الانقسامات والمجادلات التي شدخت الماركسية . فمن الحق أن التحريفيين في سنوات ١٨٩٠ قد جمجموا كثيرا عن فلسفة الأخلاق الكانتية ، ورفع برنشتين شعاره الذي يبدو قوياً : « الحركة هي كل شيء ، والهدف لا شيء » . لكن برنشتين برغم كل هذا بشّر بالأمن والكفاية طوال حياتـه . لم تكن المسألة الحقيقية التي تواجه الماركسيين هي فلسفة الأخلاق ، بـل النتائج المترتبة على إهمالهم لفلسفة الأخلاق . لقد كان ماركس على خطـأ في تنبؤه بالانهيار التام للرأسمالية والإفتقار المتزايد للعامل ؛ فالعمال لم يعودوا مدفوعين

بالحاجات ، وهم بهذا يظهرون طبيعتهم وتفضيلهم للمكافآت والأمن على الحرية والصراع . فإذا أراد الإنسان أن يتتبع العامل فعليه أن يسقط النظرة الماركسية المتطرفة عن ولادة المجتمع الجديد من الصراع . فقد أصبحت الاشتراكية مسألة مفاوضة ومطالبة بظروف أحسن وأمن أكبر « داخل الظروف القائمة » . وكان هذا درب النزعة الإصلاحية . ومن الملاحظ أن الإهمال الماركسي لفلسفة الأخلاق قد حال بينهم وبين مهاجمة النزعة الإصلاحية لإعلائها من شأن المكافآت والأمن ؛ وكان على الماركسيين المتزمتين أن يجادلوا بدلاً من هذا بأن الاصلاحيين محتم أن يفشلوا وأن المكافآت المتزايدة والأمن الأكبر لن تدوم في ظل الرأسمالية .

إن الماركسيين المتزمتين المتمسكين برؤيتهم كان عليهم أن يجدوا بديلاً عن البروليتاريا . ولقد وجده لينين الذي يعنى بالجماهير الروسية في الطبقة المثقفة الثورية والحزب الهرمي المركزي الذي يعمل كـ « طليعة » للطبقة العاملة ويقودها إلى ما وراء السياسات القائمة على الميسرة . والمشروع ما كان يكتَسب بالعامل بل يُكتسب له .

إن إحضار الحرية والمشروع لإنسان ما ليس تصوراً حراً بل هو تصور استبدادي . ومع هذا فإن ماركس أيضاً قد رأى الحرية على أنها شيء يحضر للعامل بواسطة « التاريخ » . ولم تضع مؤلفاته أية أسس لعرض المجرى الذي سرعان ما سار فيه الحزب الشيوعي . وفي الحقيقة ، إن فشله في تبين الحرية كقوة داخل التاريخ وتناوله لها كمجرد غاية نهائية قد مكن من تشييد الاستبداد باسمه . والقضية هي رفض ماركس أن ينظر في صفات الاتجاهات والمؤسسات نفسها وإصراره المثالي على أن تناولها على هذا النحو إنما هو تناولها « بشكل تجريدي » . إن ما يهم ماركس هو دورها في التاريخ لا طبيعتها . ليست الاتجاهات الاجتماعية والعلاقات خيرة أو سيئة ، بل هي نقدمية أو رجعية ، تقوم « بعمل التاريخ » أو تحبطه . ولا مجال للحكم في عزلة خاصة عندما لا يكون درب التاريخ درب تحسن مطرد بطيء ، بل درب صراعات محتمة

وأشكال للبؤس ضرورية والحلول التي تأتي بعد هذا .

لقد قال هيغل في فقرة من أشهرفقراته في كتابه « موسوعة العلومالفلسفية». « العقل مكار كما هو قوي . ويمكن القول بأن المكر كامن في الفعل التوسطي الذي على حين أنه يسمح للأشياء أن تسير في منحناها وتؤثر بعضها في البعض الآخر الى أن تتبدد ولا يتدخل هو نفسه مباشرة في هذه العملية ، فإنه مع هذا لا يعمل الا على تنفيذ أغراضه . وبهذا التفسير يمكن القول بأن العناية الإلهية تقف للعالم وعمليته بمثابة المقدرة على المكر المطلق . ان الله يدع الناس يوجهون عواطفهم ومصالحهم الجزئية كما يحبون ؛ لكن النتيجة ليس هي تحقيق خططه هو وهذه تختلف مباشرة عن الغايات التي يسعى اليها أساساً أولئك الذين يستخدمهم هو لأغراضه » (ترجمة دالاس ، الفقرة ٢٠٩) ونجد أن ماركس يؤكد أيضاً في « البيان الشيوعي » بصفة خاصة هذا التفاوت بين طبيعة أفعال الناس ومقاصدهم من جهة ، والنتائج المترتبة عنها بشكل حتمي من جهة أخرى . إن استغلال العبيد أدّى بشكل حتمي إلى التطور الزراعي الإقطاع ؛ وأدى شره التاجر الرأسمالي إلى التصنيع ، والبؤس المتزايد للبروليتاريا هو الشرط الحتمي للمجتمع العقلاني ، مجتمع المستقبل . وفي مواجهة الصفات الأخلاقية الفعلية ، نجد أن الصفات الأخلاقية للمراحل السابقة ، إذا أمكن الحديث عنها أصلاً ، تصبح غير مقبولة . فإذا كان التاريخ يسير بشكل حتمي نحو ما هو عقلاني حقاً ، إذن يمكن للإنسان في الحقيقة أن يقول مع هيغل « إن تاريخ العالم هو يوم الدينونة » .

بالنسبة للحزب الشيوعي ، باعتباره « حزب التاريخ » ، نجد أن المبدأ كان قيمة لا تقدر في فرض نظام حديدي وطاعة لا تناقش في فترة الصراع الحاد المصاحب بنزعة انتهازية للتكتيكات المستمرة . إن انتصار البروليتاريا في ظل ديكتاتورية الحزب الشيوعي ، مدعماً بالجوهري في الماركسية وبتصور أن كل مرحلة من مراحل التاريخ تتطلب حل « مهمة » سائدة ، قد أصبح المعيار الخلقي السديد الوحيد في فترة الصراع في ظل الرأسمالية . ولقد ذهب لينين إلى

أنه لا توجد أية «تيمة» لفلسفة الأخلاق في الماركسية من البداية إلى النهاية ، ولهذا أكد مراراً الأولية الخلقية للانتصار البروليتاري ، ولقد أتخذ تروتسكي في كتابه « أخلاقهم وأخلاقنا » الخيط نفسه . ليست البندقية في حد ذاتها خيراً أو شراً إنها تصبح خيراً في أيدي قتال بروليتاري من أجل المجتمع اللاطبقي ، وتصبح شراً في أيدي قتال رأسمالي من أجل القمع والاستغلال . وفي الوقت نفسه نجد أن المبدأ في الحزب وفي الاتحاد السوفييتي يمكن أن يستخدم دائماً لتبرير أولئك الذين يحرزون المكاسب بالفعل ويحتفظون بالسلطة [1]. لقد كان التاريخ في صفهم وهذا هو مايزرع البذور الأولى للشك في عقل روباشوف المعادي لستالين في زنزانتــه في رواية « ظلام في الظهيرة » ؛ وهو داخل الماركسية لا يستطيع أن يجد أي جواب .

---

(١) مما هو نمطي على هذا ، المحاولة التي قام بها إدوارد فتزغيرالد الذي ترجم أعمال مرنغ mehring للدفاع عن ماركس . (في أحد التذييلات) ضد انتقادات مرنغ الأخلاقية لقصة باكونين : « إن أي نقاش لـ (الصفات الخلقية) للوسائل المتبعة في الصراعات الجزئية بــين ماركس وباكونين وأتباعهما لا يمكن ألا أن يكون ذا أهمية ثانوية اليوم . لم يكن ماركس وانغلز (حملين بريئين) غير أن باكونين وأصدقاءه لم يكونوا كذلك أيضاً ، وقد شنوا الحرب على الصراع الجزئي بما يتمسى تمشياً صارماً مع الأمر المطلق . وعلى أية حال ، كل هـــذا ليس سوى أهمية ثانوية . ففي الصراع بين باكونين وأتباعه من جهة وماركس وانغلز من جهة اخرى كانت المبادىء الرئيسية والتاريخ في صف ماركس والماركسية، ولهذا يمكننا أن نفترض التبرير (الخلقي) أيضاً (مرنغ : كارل ماركس ، ص ٥٥٦) .

الفصل السادس عشر

القانون والأخلاقيات في الاتحاد السوفييتي

ليس المجتمع السوفييتي مجتمع فنّانين متعاونين بشكل حر وواع بالمهام التي لا تتطلب أي نظام للقسر ، بل هو المجتمع الذي تتسيّد فيه الجماعة على عملية الانتاج . لقد سار القانون السوفييتي والأخلاقيات السوفيتية والنظرية التشريعية السوفيتية طوال أربعين سنة من وجودها – بهوادة – في مجرى فورة المتطلبات الاقتصادية والسياسية التي تأتي من أعلى – وهي متطلبات كثيراً ما تعاني من تغير فجائي والتي تتدفق – بشكل أكثر – من الأغراض العملية غير المتسقة مع نظرية ماركس . ولكن طوال هذه السنين ، كانت هناك الرغبة لتصوير الاتحاد السوفييتي على أنه يزداد اقتراباً من الجماعة الحرة والمتعاونة التي تحدث عنها ماركس ، الجماعة التي ينمحي لديها القانون والتصور عينه للحقوق والواجبات الخلقية .

لم تصبح المشكلة – عند المشرّع السوفييتي – حادّة حتى ظهر دستور ستالين عام ١٩٣٦ في فترة كان فيها القانون لأول مرة يُعلن صراحة على أنه جزء صميمي لا وقتي للمجتمع الاشتراكي . في فترة حرب « الشيوعية » ١٩١٧ إلى ١٩٢١ اعتنق القادة الشيوعيون الموقف المضاد . فهم باقتناعهم بالظهور الوشيك للاشتراكية على نطاق العالم سعوا إلى التخلص داخل مجتمعهم من كل أثر

للرأسمالية . فقد ألغوا الملكية الفردية للأرض ووسائل الانتاج ؛ وحظروا التجارة الخاصة في السلع الاستهلاكية ، وأطاحوا بالوراثة ، ودفعوا الأجور ، وجزء منها عيني، وأداروا الصفقات ـ بدون مال ـ بين بيوتات العمل في الدولة، وتنبأوا بسرعة مجيء الشيوعية الحقيقية التي في ظلها سيختفي المال والطبقة وسلطة الدولة . لهذا كان القانون يعد مسألة انتقالية وأنه لا يزال يمثل المصالح الطبقية ـ كمجموعة من القواعد وضعت لقمع « الأعداء الطبقيين » وهو قمع سوف يصبح غير ضروري عندما تتم تصفية هؤلاء الأعداء . وهكذا ، حتى قانون العقوبات كان يُنظر إليه على أنه مقياس طبقي صرف تمليه المصالح الاقتصادية للبروليتاريا . ويعبّر عن هذه النظرة بشكل حاد « المبادىء الرئيسية لقانون العقوبات » إدارة العدل الشعبية عام ١٩١٩ » :

« على البروليتاريا ، باسم مصالح إضفاء الطابع الاقتصادي على القوى وتنسيق وتركيز الأفعال المتباينة ، أن تضع قواعد لقمع أعدائها الطبقيين ، وعليها أن تخلق أسلوباً بالصراع مع أعدائها وان تتعلم كيف تهيمن عليهم . وقبل كل شيء ، عليها أن تلجأ إلى قانون العقوبات الذي مهمته هي الكفاح ضد الذين ينتهكون الأحوال الجديدة للحياة العامة في المرحلة الانتقالية لديكتاتورية البروليتاريا. ومع القضاء النهائي على البورجوازية المعارضة التي أطيح بها والطبقات الوسيطة ومع تحقق النظام الاجتماعي الشيوعي ـ مع هذا فقط ستقضي البروليتاريا على الدولة باعتبارها تنظيماً للقسر والقانون باعتباره وظيفة للدولة » [1] .

من الحق أن السياسة الاقتصادية الجديدة في الفترة من ١٩٢١ ـ ١٩٢٨ قد شهدت اتجاهاً معاكساً للغاية لهذا التيار . فمع معاودة ظهور النقود والتجارة الخاصة و « الكولاك » ومديري الأعمال الخاصة الذين يعملون في ظل ترخيصات

---

(١) اقتبسها وأوردها هارولد ج . برمان : « العدالة في روسيا » ص ٢٣ - ٢٤ .

من الدولة ، سرعان ما ظهر نسق مفصل للقانون والإجراءات القانونية .[1] لكنه لم يضع مشكلة رئيسية للنظرية التشريعية السوفيتية . لقد كانت «السياسة الاقتصادية الجديدة » استعادة صريحة ، وان كانت جزئية ومسيطراً عليها بصرامة ، للسوق الرأسمالية ـ ولهذا كانت القوانين المطلوبة لا قوانين اشتراكية، بل قوانين مؤقتة عن الأنموذج الرأسمالية والتي ستختفي عندما تُستأصل خصائص الرأسمالية . وجاءت القوانين الجديدة مؤسسة صراحة على تلك القوانين الخاصة بالعالم غير الاشتراكي – على قوانين ألمانيا وسويسرا وروسيا الامبريالية وفرنسا. وكما لاحظ برمان [2] Berman جرى تناول القدرة التشريعية والأشخاص والجمعيات والصفقات المشروعة وقوانين الحدود بين الأفراد والملكية والرهون والمالك والمستأجر والعقود والمخالفات والثراء غير المشروع والوراثة – جرى تناول كل هذه الأمور في الإطار التقليدي . فإذا أمكن للإنسان أن يتحدث عن أي تصور اشتراكي خاص للقانون في هذه الفترة لأمكنه القول بأنه لا يقوم على مفاهيم أو مبادىء تشريعية تكون بنود القانون أنموذجاً لها ، بل يقوم على خضوع هذه القوانين – في النهاية – للمصالح الاقتصادية للبروليتاريا . فالبند الأول الشهير من القانون المدني يقرر هذه الهيمنة المفرطة (للسياسة الاقتصادية الجديدة) على مفهوم القانون : « سيتم حماية الحقوق المدنية بالقانون فيما عدا المرات التي تمارس فيها في تناقض مع أغراضها الاجتماعية – الاقتصادية »[3] .

---

(١) « في عام ١٩٢٢ وعام ١٩٢٣ ظهرت لائحة قضائية ـ وقانون مدني وقانون للإجراءات المدنية وقانون عقوبات وقانون للإجراءات الجنائية وقانون للأرض وقانون العمل الجديد » ـ برمان ، المصدر نفسه ص ٢٥ .

(٢) المصدر نفسه ص ٢٦ .

(٣) وضع لينين هذا بشكل قوي في خطابه إلى كورسكي سابقاً تنفيذ القانون المدني لعام ١٩٢٢ : « إننا لا نعترف بأي شيء (خاص) ؛ فعندنا ، في مجال الاقتصاد ، لا يوجد الا القانون العام لا القانون الخاص والرأسمالية الوحيدة التي تسمح بها هي رأسمالية الدولة ..لهذا السبب ، علينا أن نوسع من نطاق تدخل الدولة في الاتفاقات (الخاصة) . لا كيان القانون ...

وليس هناك أي إيحاء بأن هذه الأغراض الاجتماعية – الاقتصادية نفسها ستضع الأساس لنسق موضوعي للقانون الاشتراكي المتميز .

واتضح هذا بشكل جليّ عام ١٩٢٨ عندما جرى التخلي عن (السياسة الاقتصادية الجديدة) وحل محلها خطتان للسنوات الخمس تهدفان إلى تحويل روسيا السوفييتية – في استقلال عن الثورة العالمية – إلى مجتمع اشتراكي بأسرع ما يمكن :

« الآن لأول مرة يُعطى المحتوى الموضوعي للفكرة الماركسية عن اختفاء الدولة والقانون في ظل الاشتراكية . فقد جرى التفكير بأن القانون وهو أداة للدولة للسيطرة الطبقية ، ستحل محله (الخطة) ، وهي تجلي إرادة مجتمع لا طبقي ، ومن خلال الخطة ستتحقق جميع ميزات الحلم الماركسي الأصل . فالتخطيط سيستأصل الاستغلال ؛ وسيتحول المال إلى مجرد وحدة للعد والحساب ؛ والملكية الخاصة والحق الخاص بصفة عامة ستذوب في النزعة الجمعية ، وستختفي الأسرة كذاتية تشريعية ، ولن يرتبط الأزواج والزوجات إلا بروابط المحبة والأطفال وسيدينون بولائهم وتربيتهم للمجتمع ككل ؛ وستكون الجريمة شذوذاً وستعالج على أنها مرض عقلي ، والجهاز القائم على القسر للدولة سيصبح من نافلة القول . وستعطي الخطة الوحدة والتناغم لجميع العلاقات . والخطة نفسها تختلف عن القانون لانها لن تكون أداة للإرغام أو النظام بل هي بكل بساطة تعبير عن البصيرة العقلانية من جانب المخططين مع الناس جميعاً وهم يشتركون فيها ويرتضونها تلقائياً . وسيكون المجتمع منتظماً

= الروماني بل وعينا الثوري بالعدالة هو ما يجب أن نطبقه على (القانون المدني للعلاقات) » أوردها شليزنغر R.schlesinger في كتابه « النظرية التشريعية السوفيتية » ص ١٥٠ .

ومنظماً تماماً كما تدار حركة المرور . بإشارات المرور وقواعد الإرشاد للسير ؛ غير أنه في مجتمع بدون صراع طبقي ، ستكون هناك مصادمات نادرة ، وحتى يمكن علاجها لن تكون هناك ضرورة لوجود نسق (للعدالة) وستكون الأهلية الاجتماعية ـ الاقتصادية المعيار الأقصى ، وستحل المنازعات على الفور [1] » .

في هذه الفترة ، في ظل قيادة وزعامة ا ب. باشوكانيس E.B.Pashukanis و ن . كريلنكو N . Krylenko و ب . ج ستوكخا p .G . Stuchka كانت الفلسفة التشريعية السوفيتية – دون شك – في أجمل فتراتها . لقد كان باشوكانيس وستوكخا منظرين ، معنيين أصلاً باستخراج تقدير ماركسي متماسك للقانون . وهما يعرفان أن هذه المحاولة لم يقم بها أحد بعد على نحو صحيح . لقد أرادا أن يبينا – وفق ما يعتقدان أن ماركس حاول أن يبينه ، وكما اتفق الزعماء السوفييت عليه إلى حد كبير – أن القانون الاشتراكي متناقض في الحدود . لقد ذهبا مع ماركس إلى أن القانون هو انعكاس للتطاحنات الاقتصادية ، ومع استئصال هذه التناقضات فإن القانون سيختفي بالضرورة . يقول باشوكانيس إن نظرية ماركسية للقانون لا يمكن أن تزعم البحث عن مفهوم عام للقانون البروليتاري : « إن تلاشي مقولات القانون البورجوازي .. يعني تلاشي القانون بصفة عامة » أي ، الاختفاء التدريجي للعنصر التشريعي القضائي في العلاقات الإنسانية » [2] . وعلى أية حال ، فقد رأى باشوكانيس أن هذه النظرة محتاجة إلى مزيد من العناية في مجال القانون أكثر مما هو عند ماركس وانغلز ولينين . لقد رأى فوق كل شيء ـ أنه من الضروري تبين – كما تبينا أن

(١) برمان « المصدر المذكور » ص ٣٠ – ٣١ .

(٢) أوردها هانز كلسن : « النظرية الشيوعية للقانون » ص ١٠٦ ويسلم باشوكانيس بالطبع بأنه في الدكتاتورية الانتقالية للبروليتاريا « يجب ان تستخدم البروليتاريا بالضرورة لمصلحتها هذه الأشكال الموروثة من المجتمع البرجوازي ومن ثم تستوعبها تماماً » .

ماركس لم يبينه إطلاقاً – أن القانون البورجوازي لا يتأثر ويتشوّه بالمصالح الاقتصادية وحدها ، بل إن بناءه الأساسي ومفاهيمه ومبادئه هي انعكاسات للمقولات الاقتصادية للمجتمع البورجوزي والذي لا معنى له بدونه. وفي الحقيقة ، يذهب باشوكانيس خطوة أبعد فيصر على أن القانون نفسه بورجوازى في الأساس وأنه يقوم على تصورات مرتبطة – بالضرورة – بتبادل السلع ، وأن القانون لهذا لا ينال مكانته إلا في المجتمع البورجوازي . ويذهب باشوكانيس في مجادلاته إلى إن كل قانون هو قانون خاص. لا يمكن أن يوجد أي قانون عام حقيقي يقيم علاقة بين الدولة والأفراد الخاضعين لأن الدولة بطبيعتها الخالصة فوق وخارج القانون . إن القانون مبني على العلاقات التعاقدية المطلوبة في عملية تبادل السلع في سوق حرة ـ وحجر الزاوية فيه هو الفرد المجرد للحياة الاقتصادية الرأسمالية ، « وحدة العلاقة بين الحق والواجب »[1] . هذا التصور التعاقدي يسود في كل مجال للقانون ـ الجنحة ، الأسرة ، قانون الزواج ، قانون العمل ، القانون الدستوري (القائم على « العقد الاجتماعي ») وحتى قانون العقوبات الذي يرى فيه باشوكانيس أن ins talionis يطاح به ، بعد مرحلة متوسطة من المركب المالي إلى الفكرة التجارية من ان الجريمة يجب أن يكفّر عنها Ex post facto ومع قهر التجريد البورجوازي للفرد ، وإلغاء العلاقات التجارية وإنشاء المصلحة الاجتماعية والإنسان الاجتماعي ، يفقد البناء الكلي للقانون بالضرورة معناه ومن ثم ينهار .

ثم بدأ اضطراب نظري كبير في عام ١٩٣٦ ، فقد أعلن بشكل رسمي أن المجتمع الاشتراكي قد تحقق أخيراً . واحتوت المرحلة الأولى للمجتمع اللاطبقي كل ثلاث شرائح : العمال والفلاحين والمثقفين . وعلى أية حال فإن هذه الشرائح على صلة مودة فيما بينها وهي تساند بالتبادل قطاعات من السكان ، وهي ليست التجمعات الاقتصادية العدوة لمجتمعات التطاحنات الطبقية . ومع هذا فقد

---

(١) برمان : المرجع المذكور ص ١٩ .

تم بشكل قاطع رفض النتائج التي تترتب على هذا الإعلان على نظرية ماركسية مبكرة . فالدولة ما كان يجب الإطاحة بها والقانون ما كان يجب اختفاؤه . بالعكس ، فالاكتمال الناجح المزعوم عن أسس المجتمع الاشتراكي الوطيد كان يسمح بازدهار دولة اشتراكية حقيقية وقانون اشتراكي حقيقي كجزء صميمي من المجتمع السوفييتي .

وبشكل رسمي وُضع التأييد النظري لهذا التغيير الجذري في النظرية في مذهب « الاشتراكية في بلد واحد » فالمنظرون السوفييت لم ينكروا في أية مرحلة ولا ينكرون الآن أن الدولة والقانون سيطاح بهما للغاية[1] . ولكن بدءاً من عام ١٩٣٦ وصاعداً ، أخذ بناء الاشتراكية في بلد واحد بشكل يجعل الثقة السابقة في الإطاحة السريعة بالدولة مما لا يمكن الأخذ بها . فالنظرية تذهب إلى أن المجتمع السوفييتي وهو محاط بعالم رأسمالي معاد يحتاج إلى حماية دولة قوية ومثل هذه الدولة تحتاج – بشكل محتم – للقانون .

وبطبيعة الحال ، كانت النظرية نفسها أبعد ما يكون عن الاتساق، فحتى لو سلم المرء – وعدد كبير من الماركسيين لم يسلم – بامكان قيام نظرية ماركسية للاشتراكية في دولة واحدة ، فإن سلطة الدولة القائمة على تهديد العالم الرأسمالي المحيط بها ستقتصر على المسائل المتعلقة بهذا التهديد أو على الاعتداءات الوطنية عليها من جانب الجواسيس أو المخربين . انها لا تضع الأسس لقانون اشتراكي الزامي للزواج والأسرة والعلاقات المدنية والجرائم غير السياسية الخ . ومع هذا ففي هذه المجالات بالذات كان تغير متصاعد يتضح بقوة أكبر . ولم يكن السبب نظرياً في الأساس كان بل عملياً . فمع عامي ١٩٣٤ ، ١٩٣٥ كانت هناك أزمة كبرى في العلاقات الاجتماعية في الحياة الحقيقية وكانت تزداد أتضاحاً .

---

(١) يذهب فيشنسكي وهو يضع اسس النظرة السوفييتية الجديدة في كتابه « قانون الدولة السوفييتية » إلى ان القانون والدولة سيختفيان ، ولكن فحسب « بعد انتصار الشيوعية في العالم كله » (ص ٥٢) شيسخين في المرجع المذكور ، ص ٣٨ يأخذ بالنظرة نفسها في عام ١٩٥٥ .

فالزعماء السوفييت بدأ يزداد اقتناعهم شيئاً فشيئاً بفشل النظرية الماركسية المتطرفة في طلب تأييد عامة الشعب أو التمشي مع مشكلات متسعة قبل الشباب الجانح أو تقلقل الحياة الأسرية السوفييتية. لقد استجابوا للتخلي الشامل عن الراديكالية. فجرى التنديد بإباحية الحب [1] وكذلك جرت الدعوة إلى تقييد الإجهاض وجرى تشجيع الوطنية بشكل قوي، تلك الوطنية التي قامت على الشوفينية الروسية. وأعلن فجأة أن « الشرعية السوفييتية » هي القاعدة الرئيسية للحياة الاجتماعية السوفييتية. إن ما أدركه القادة السوفييت — ولم يقدروا على إعلانه مطلقاً — هو أن الأساس الاقتصادي الجديد للحياة السوفييتية لم يحل على الاطلاق الصراعات غير الاقتصادية للحياة الاجتماعية والأسرية. فكان الأمر محتاجاً إلى الخطة لا القانون لتناول هذه المسائل. إن المهمة الأولى هي استبعاد نظريات باشوكانيس وستوكخا مع تأكيدهما على أن القانون وهو يتناول الناس كأفراد مجردين، هو قانون رأسمالي في طبيعته بالضرورة. فندد بهما على أنهما مخربان وخائنان يسعيان إلى تخريب التطور الاشتراكي السوفييتي. ولقد بدأ رد الفعل بمقالة ليودين p . yudin « الاشتراكية والقانون » [2] التي أعادت التأكيد بالأحرى على الوظائف المعيارية للقانون

---

(١) كان هناك تركيز شديد منذ ذلك الوقت على التنديد بإباحية الحب كشكل من انعدام المسئولية الاجتماعية والشخصية (انظر مثلاً : شاريا ، المرجع المذكور ، ص ٩٩ شيسخين ، المرجع المذكور ص ٢٦٠ — ٢٩٢ وشيسخين « من تاريخ العقائد الأخلاقية » ص ٢٣٥ — ٢٣٨ ، ٣٢٠ — ٣٢٨) ولا يجد النقاد صعوبة كبيرة في اظهار ان الحب لا يصبح حراً بتغذيته باستمرار على موضاعات جديدة ؛ غير ان تركيزهم على (النظام) في الحب يوحي — بالتأكيد — بوعي ضمني وخوف باطني بأن الاحتجاج الجنسي إنما يدعم ويشجع الأشكال الأخرى للاحتجاج . وفي الحقيقة ، هناك وضوح جلي في ان الحرية في الحب ضرورية وان لم تكن شرطاً كافياً لجميع الحريات الأخرى .

(٢) يمكن أن نجد ترجمة انجليزية كاملة للمقال (الذي ظهر أصلاً في صحيفة « البولشفيك » في العدد ١٧ الفاتح من ايلول ١٩٣٧) في مجموعة « الفلسفة التشريعية السوفييتية » ص ٢٨١ — ٣٠١ .

كسلاح طبقي حتى في الدولة الاشتراكية [١] . وتكاملت هذه الدعوة بهجوم أكثر قوة من جانب فيشنسكي في كتابه « قانون الدولة السوفييتية » .

ومن السخرية أن فيشنسكي يبدأ بنقص نمطي لبعد البصيرة النظرية لشن هجوم قوي لكن محتواه هو تدمير الأسس الكلية للنظرية الماركسية إلى المدى الذي تعتمد عليه فيه لرد كل شيء إلى الاقتصاد . إنــه يصر على أن القانون لا يمكن رده إلى الاقتصاد . « إن الانحراف الرئيسي عند ستوكخا في هذه المسألة قائم في أنه رد القانون المدني السوفييتي إلى مجـــال الانتاج والمقايضة . فماذا يمكن عمله إذن بدور القانون الذي ينظم الزواج والعلاقات الاسرية ؟ أم أن هذه هي الاخرى ، بالمثل ، يجب أن تنظم من وجهة نظر « التخطيط الاشتراكي » ؟ من الواضـــح ان القانون يشتمل على مجال للعلاقة أوسع من علاقة المقايضة فحسب (كما يؤكد باشوكانيس) أو حتى من علاقة الانتاج والمقايضة فحسب (ستوكخا) [٢] . « إن رد القانون إلى الاقتصاد - كما فعل ستوكخا - يؤكد ان القانون يتطابق مع علاقات الانتاج ، وإن هؤلاء السادة إنمـــا ينزلقون إلى مستنقع المادية الاقتصادية » . « لقد صفى ستوكخا وأتباعه القانون باعتباره مقولة اجتماعية نوعية ، وأغرق القانون في الاقتصاد ، وانتزع منه نشاطه ودوره الخلاق » [٣] .

يريد فيشنسكي أن ينقذ القانون كمقولة اجتماعية نوعية . ولكن على حين أن واقعيته الصلبة - المستنفذة ، بلا شك ، بالحسابات السياسية - تمكنه من

---

(١) بالطبع شوش باشوكانيس إلى حد كبير فكرة ماركس عن القانون كسلاح معياري في الصراع الطبقي وتناول - بدلاً من هذا - بطريقة ايجابية أكثر منها سلبية على أنه ينعكس بناء المجتمع المنتج للسلع ككل .

(٢) قانون الدولة السوفييتية ص ٥٤ .

(٣) أوردها برمان في مرجعه المذكور ص ٤٦. إن ما أزعج فيشنسكي بصفة خاصة كاتبين اقتباسات برمان هو تقويض السلطة المطلقة من جانب القانون برده إلى الاقتصاد أو السياسة ، كتب فيشنسكي عن « المخربين » السوفييت في الماضي : « ان هؤلاء السادة بردهم القانون إلى السياسة انما ينزعون الشخصانية من القانون باعتباره كلية القواعد التشريعية ، ويقوضون بناءها وسلطتها ، ويقدمون المفهوم الزائف بأن التطبيق في دولة اشتراكية لقانون انما يتحدد لا بقوة وسلطة القانون السوفييتي ، بل لاعتبارات سياسية » .

رؤية الصعوبات الواضحة لرد الأمور إلى الاقتصاد ، فإنه لم يستطع أن يستبعد الكثير من هذا الرد إلى الاقتصاد لكي يقدم كشف حساب عن هـــذه المقولة نفسها . فقد أقر بأن الاقتصاد والسياسة يحـــددان القانون . لكنه يقول بأن المعلول ليس هو نفسه العلة . فللقانون طبيعته النوعية الخاصة بـــه في المجتمع الاشتراكي على الأقل .

فما هي إذن الطبيعة النوعية للقانون ؟ هنا لا تدفع الماركسية فيشنسكي إلى أي شيء سوى التناقضات . يقول بشجاعة : « القانون هو كلية (أ) قواعـــد السلوك المعبّـرة عن إرادة الطبقة السائدة والقائمة في النظام التشريعي و (ب) العادات وقواعد الحياة الجماعية التي تفرض سلطة الدولة جزاءاتهـا — يضمن تطبقها القوة القاهرة للدولة لحراسة وضمان وتطوير العلاقات الاجتماعية والنظم الاجتماعية المقبولة والمفيدة للطبقة السائـــدة »[1] . بقول آخر ، القانون مرة أخرى هو التعبير عن المصلحة الطبقية ، وبالرغم من أن فيشنسكي يتجنب تشخيص المصالح الطبقية على أنها اقتصادية ، فمن الواضح أن ما هو قانوني بصفة خاصة لم يظهر بعد .

إن ما هو قانوني بصفة خاصة لا يظهر إطلاقاً في مؤلفات فيشنسكي . إنه يؤكد ، مع سذاجة الطوبوية الشيوعية، أن إرادة الكادحين في المجتمع السوفييتي قد أصبحت إرادة كل الشعب . والمبدأ القائد العام الوحيد لكل القـــانون السوفييتي في كل فروعه هو الاشتراكية[2] .

إذن برغم نقد فيشنسكي البطولي لرد الأمور إلى الاقتصاد، فإنه ليس لديه شيء إيجابي يقدمه . لقد أدرك فيشنسكي بصعوبة أن القانون السوفييتي الفعلي — وخاصة فيما يأخذه فيشنسكي على أنه ، بوضوح ، المجالات القانونية للأسرة والعلاقات الاجتماعية ،يشبه — ويا للدهشة — القانون البورجوازي في المحتوى،

---

(١) فيشنسكي : المصدر المذكور ص ٥٠ .

(٢) المصدر المذكور ص ٧٧ .

ومع هذا يريد أن ينكر أن هناك مقولات أو أشكالاً قانونية كلية تتضمن كل الأنظمة القانونية . إن القانون البورجوازي عند فيشنسكي هـو في الحقيقة بكـل بساطة تعبير عن المصالح الاقتصادية ، والقانون الاشتراكي وحده هو القانون التشريعي الحقيقي . لماذا ؟ لا لأنه له صفات قانونية خاصة معينة ناقصة في القانون البورجوازي، بل لأنه يعبّـر عن إرادة الشعب كله . وفي هذه الحالة، كما رأى ماركس والماركسيون الأول ، لن تكون هناك حاجة - بكل بساطة - للقانون [1] .

إن الصراع بين نظرية باشوكانيس ونظرية فيشنسكي يبدأ كصراع للتأكيد والإلحاح على شيء بعينه . إن باشوكانيس إنما يستند كثيراً على التيـار المعادي للسلطة في مؤلفات ماركس – وهو يتخذ له نقطـة انطلاق إصرار ماركس على أن القانون يعبّـر عن اغتراب الانسان عن الناس الآخرين والمجتمع – وفي القانون يواجهه الآخرون والمجتمع على أنهم قوى معادية . لهـذا فإن أحوال الحرية ستجعل القانون مستحيلاً . ويزعم فيشنسكي أنه يوافق على هـذا . في أحوال وظروف الحرية الحقة ستكون المصلحة الاجتماعية والفردية مختلطـة بشكل نهائي وممتزجة ؛ والقانون (سوف) يختفي . غير أن باشوكانيس نفسه قد سلـّم بأن البروليتاريا في المرحلة الانتقالية ، وقد استحدذت على السلطة في المجتمع، يجب أن تستمر في استخدام القانون والقوة لقمع أعدائهـا الطبقيين . وهذا – كما رأينا – هو تصور القانون الاشتراكي الذي يبدأ به فشنسكي . إنه أيضاً يلقي بثقله على بعض أفكار في مؤلفات ماركس : تصور ديكتاتورية البروليتاريا التي منها يجب أن يبدأ الدرب إلى الشيوعية [2] وتنـاول ماركس

---

(١) لقد اعتمدت كثيراً في الصفحات السابقة على القسم الثالث من مقال آليس تاي إره سون ويوجين كامنكا : « تحليل كارل ماركس للقانون » المرجع المذكور ، ص ٣٠ – ٣٨ .

(٢) أظهر ماركس وانغلز هذا بجلاء في نهاية القسم الثاني من « البيان الشيوعي » (المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد السادس ، ص ٥٤٥ – ٥٤٦) حيث يجري تنـاول استيلاء—

للقانون والسلطة السياسية بصفة عامة على أنهـــا « مجرد السلطة المنظمة لطبقة واحده لقهر طبقة أخرى » (البيان الشيوعي ، المؤلفات الكامـــلة ، القسم الأول ، المجلد السادس ، ص ٥٤٦) وتبدو التفرقـــة البدئية بين باشوكانيس وفيشنسكي في أن الأول يؤكد اقتراب الحرية الحقيقية في ظل الشيوعية على حين يؤكد الثاني ضرورة القانون الإلزامي في الفترة الانتقالية لديكتاتورية البروليتاريا حيث لم تختف تماماً بعد الفروق الطبقية ونتائجها من الحياة الاجتماعية .

مثل هذه الفروق من خلال عملية التأكيد لا تحتاج إلى أن نناقضها . إن

= البروليتاريا على سلطة الدولة على أنه تدشين للديكتاتورية التي ستشق دروباً استبدادية في النظام القديم ألى أن تزيل بالقوة الأحوال القديمة للانتاج وتزيل معها أحوال التطاحن الطبقي، ثم سوف تنشأ « رابطة فيها يكون التطور الحر لكل فرد هو الشرط للتطور الحر للجميع » ، بقـــول آخر ، يجب أن تنصّب البروليتاريا نفسها كطبقة حاكمة وتمارس سلطتها السياسية الاستبدادية في مصلحتها الطبقية قبل أن تستطيع أن تدمر جميع الطبقات بما في ذلك نفسها وتفوقهـــا . وفي مقالات ماركس الثلاث عن « الصراعات الطبقية في فرنسا » (١٨٥٠) لا يزال هذا التصور قوياً وأن كان سرعان ما اتحد بـ « الثورة الدائمة » التي نجدها في الثـــامن عشر من برومير لوي بونابرت » (١٨٥٢) وان أشارات ماركس إلى ديكتاتورية البروليتاريا لا توحي بالتأكيد ألى أنه رأى الفترة الانتقالية على أنها فترة طويلة يمكن أن تنتج شكلا اجتماعياً منفتحاً للغاية خاصاً به . إن توتراً معيناً بين الدافع المحوري في تفكيره (الذي برز مرة أخرى في « نقد برنامج غوتا » في عام ١٨٧٥) واهتمامه بالمجتمع الحر يبدو في دراسة « الحرب الأهلية في فرنسا » (١٨٧١) والتأثير الذي أحدثته فيه الآراء الفيدرالية الفوضوية لكومونـة باريس تحت ابهام برودون واضحة تماماً . « لقد حطمت الكومونة الجديدة .. سلطـة الدولة الحديثـة ... إن الدستور الخاص بالكومونة يستعيد للكيان الاجتماعي جميـع القوى التي تبشر بها الدولة التي يتغذى عليها المجتمع طفيلياً والتي تعوق الحركة الحرة . بهذا الفعل كان من الممكن الشروع في إعـادة ولادة فرنسا وتجديدها » (الحرب الأهلية في فرنسا ، ص ٤٢) وبعد موت ماركس أظهر انغلز اتجاهاً صارماً لتقليل التأكيد السابق على الثورة العنيفة وان يرى الشيوعية تتحقق من خلال الفعل البرلماني .

من مقدمته للطبعة الألمانية الجديدة لدراسة «الصراعات الطبقية فيفرنسا الصادرة عام ١٨٩٠ وبالنسبة لنظرة انغلز السابقة لديكتاتورية البروليتاريا ،أنظر خطابه الى ببل Bebel في ١٨ – ٢٨ آذار ١٨٧٥ « رسائل مختارة » ، ص ٣٣٦ – ٣٣٧) .

ماركس يؤكد من أعماله المختلفة أن هناك هوة معينة بين التطورات في البناء الاقتصادي للمجتمع والتغيرات الناجمة في البناء الفوقي السياسي والأيديولوجي . ويبدو أن وجهة نظره هي أن القضاء على الملكية لا يستأصل مباشرة المواقف السيكولوجية المتولدة من الملكية. فهذه المواقف تختفي ببطء في الأجيال التالية التي تفقد حتى ذكريات المجتمع الطبقي . وحيث يبدو فيشنسكي لباشوكانيس والشيوعيين الأول أنه يتجاوز ما يمكن تبريره من ماركس هو تأكيده على أن القانون السوفييتي كسلاح معياري لا يزال له « دور خلاق » يمكن أن يلعبه في إصراره على أن هناك مجالات اجتماعية يمكن تنظيمها من وجهة نظر أخرى غير التخطيط الاشتراكي . هنا ، إذن ، نجد أن البنـــاء الفوقي – مرة أخرى – يلعب دوراً إيجابياً وليس مجرد دور سلبي .

لقد رأينا من قبل أن ماركس نفسه كان أبعد ما يكون عن أن يعتنق بجد مذهبه في « الانعكاس» وكان يتناول العوامل في البناء الفوقي دائماً على أنها سلبية بشكل محض . لقـــد أدرك أن القوة يمكن أن تصبح قوة سياسية ؛ ويقوم تصوره الكلي للبروليتاريا وهي تبدل الانتاج (من خلال ممارسة السلطة السياسية الاستبدادية) على افتراض عدم رد كل شيء إلى الاقتصاد . ولقد حاول ماركس نفسه أن يتجنب أي صراع صريح في نظريته وذلك بتناول الفعـــل السياسي للبروليتاريا على أنه هو نفسه محدد اقتصادياً . ولقد أراد فيشنسكي وأتباعه أن يخطوا خطوةأبعد من هذا بأن يقلدوا القانونالاشتراكي بكل مجد العقلانية الواعية وأن يروا الحرية باقية (داخل) التبعية عينها التي يأخذ بها القانون (الخاص بهم) وهذا يقتضي تصوراً جديداً غير ماركسي بالمرة للأيديولوجيات والمؤسسات القانونية والسياسية باعتباره قوى حيوية وخلاقة وواعية لتشكيل المجتمع ؛ إن هذا يقتضي خداع المدير من أن السياسات تحـــدد المجتمع . وكان ستالين في الحقيقة قريباً من هذا :

« يولد البناء الفوقي من القاعدة ، لكن لا يعني هذا بالمرة أنــه لا يعكس إلا القاعدة وأنه سلبي وحيادي ، وأنـــه غير مكترث

بمصير قاعدته ومستقبل الطبقات وطبيعة البناء (الاجتماعي). بل بالعكس ، ان البناء الفوقي ، وقد ظهر إلى حيز الوجود ، يصبح قوة فعالة عظيمة ، ويساعد – بشكل نشيط – قاعدته على التطور والنمو بشكل أقوى ويأخذ كل وسيلة لمساعدة النظام الجديد لكي يدمر ويصفي القاعدة الاقتصادية القديمة والطبقات القديمة » [1] .

وكما رأينا ، فإن رد الأمور إلى الاقتصاد عند ماركس قد أغلق الباب أمام الدراسة الموضوعية لفلسفة الأخلاق على نحو ما كان ماركس قد شرع بوضع الأسس التي يمكن عليها أن تتطور . ولم يكن هذا واضحاً بالنسبة للاشتراكي الثوري على حين أن صراعه الأولى كان ضد العبودية الاجتماعية على شكل حد سياسي أو تبعية اقتصادية كاملة . إن رد الأمور إلى الاقتصاد عند ماركس بكل ما فيها من عدم تماسك قد مكنت ماركس من التأكيد على التفاوت بين العدالة « الصورية » والفعلية في المجتمعات ذات السيادة الطبقية وعلى إظهار خواء « الحق في الفعل » الذي لم يكن مصاحباً بقدرة فعلية على الفعل . وفي بعض المجتمعات ، مثل مجتمع العصر الفكتوري في انجلترا ، التي تحتل مكانة كبيرة في عالم الاقتصاد في أيامها ، وحيث كان مستوى المعيشة يرتفع بسرعة وحيث لم يكن ضغط المنافسة قاسياً بصفة خاصة ، لم يحدث التحليل الماركسي أي تأثير أخلاقي أو سياسي كبير . لقد كان طبيعياً بالنسبة لقادة جميع قطاعات المجتمع أن يخلطوا فوائد فترة تاريخية لزيادة الرخاء بفوائد يمكن أن تنشأ من الأخلاقيات . ولم يكن في روسيا القرن التاسع عشر مثل هذه النهضة السريعة في الرخاء ولم يكن هناك إيمان مماثل بفاعلية المبادىء الخلقية التقليدية والمفاوضات السياسية المنظمة و « الحقوق القانونية » « ليست للحقوق القانونية أية قيمة لإنسان ما لم يمتلك الوسيلة المادية للاستفادة منها » هكذا

---

(١) الماركسية ومشكلات اللغويات ، ١٩٥٠ ، ص ٤ – ٥ .

كتب الثوري الروسي ن . ح . تشيرينشفسكي N.G. Cherngehevski في الوقت الذي كان ماركس يكتب فيه « رأس المال »[1] . « ليس الإنسان شخصاً قانونياً مجرداً ، بل هو مخلوق حي . . إن مخلوقاً ليس مستقلاً في الحصول على وسيلته المادية للحياة لا يمكن أن يكون إنساناً مستقلا في الواقع حتى لو كان القانون يعلن هذا الاستقلال » . ولم يجد الماركسيون اللاحقون في روسيا صعوبة كبيرة في التقاط هذا الخيط عند كل من تشيرنشفسكي وماركس وجعلاه ـ مع الرفض المادي للمعايير التي تفوق ما هو تجريبي ـ هدفاً لنقدهم الرئيسي للأخلاقيات « الطبقية » في الماضي . والإصرار على أنه لا توجد مصلحة مشتركة أو اجتماعية فوق المصالح الأخرى في المجتمع الطبقي ورفض « المعايير » غير التاريخيــــة و « الفرد » المجرد وعرض التناقضات بين « الحقوق » الصورية والمواقف الاجتماعية الفعلية هي الأطروحة الثانية والتي تنال تقديراً معقولاً خلال الكتابات الأخلاقية الماركسية والسوفييتية .

في الفترة السابقة على الثورة وفي الأيام الأولى للثورة كان هناك تأكيد كبير أيضاً للأخلاقيات الشيوعية مثل أخلاقيات الحرية ــ ولكن هذا التأكيد جاء من المثقفين المأخوذين برؤية المجتمع الجديد أكثر مما جـاء من الثوريين المحترفين والمنظمين الذين رأى فيهم لينين الحملة الحقيقيين للشيوعية . وهكذا نجد أن ب . ب . ستروف P.B. Struve و ن . ا . برديف N.A. Berdyaev خلال الفترة القصيرة التي اعتنقا فيها الماركسية في العقد الأخير من القرن التاسع عشر ، قد أكدا الرأي الكانتي الذي ينادي بأن على الشخص المفرد ان يعامل دائماً على أنه غاية لا وسيلة إطلاقاً ، على حين نبذا الصورية الأخلاقية عن كانت واهتمامه بـ « الإلزام المجرد » وكانت الشيوعية عندهما ، كما هي عند ماركس في

(١) المؤلفات ، المجلد الرابع ص ٧٤٠ . ولقد قال ماركس فيما بعد ان كتابات تشيرنيشفسكي شرفت روسيا شرفاً حقيقياً (المؤلفات الكاملة لماركس وانغلز باللغة الروسية المجلد ١٣ الجزء الأول ص ٢٠٤) .

العقد الأخير من القرن التاسع عشر ، قد أكدا الرأي الكانتي الذي ينادي بأن على الشخص المفرد أن يعامل دائماً على أنه غاية ، لا وسيلة إطلاقاً . على حين نبذا الصورية الاخلاقية عند كانت واهتمامه بالالزام المجرد . وكانت الشيوعية عندهما كما هي عند ماركس في أكثر لحظاته فردية المملكة الكلية للغايات . وفي عام ١٩٠٣ ، عندما انحرف ستروف وبارديف عن الماركسية ، كان هناك أربعة شبان ماركسيين روسيين ينادون بالشيوعية على انها الفجر الحقيقي للفردوهم : ا . ف . لوناتشارسكي A. V. Lunacharsky (١٨٧٥ - ١٩٣٣) الذي أصبح فيما بعد كوميسار الشعب للثقافة أثناء حكم لينين ، وستانسلاف فولسكي Stanislav Volsky (وهو أسم مستعار لسوكولوف A.V. sokolov ، ١٨٨٠ - ١٩٣٦ ؟) ، و ا . ا . بوجدانوف A.A. Bogdanov (أسم مستعار لمالينوفسكي A.A. Malinovsky ، (١٨٧٣ - ١٩٢٨) ؛ و ف . ا . بازاروف V A. Bazarov (أسم مستعار لرودنيف V. Rudnev ، ١٨٧٤ - ١٩٣٦ ؟) وكما أشار ج . ل كلين [1] G. Rline أشتغل لوناتشارسكي ومولسكي بجد على مُثل نيتشه الذي يرفض صراحة أي تصور للإلزام الخلقي ويعتبر الفرد هو الخالق الحر القيم والمثل . كتب لوناتشارسكي [2] أن المعتقدية الخلقية لا يمكن أن تولد شيئاً سوى عبيد . والنظام الاجتماعي الجديد سيحرر الإنسان تحريراً كاملاً وسيقيم حق الفرد في ألا تسيره في حياته سوى رغباته . وإقراراً ، يمكن للمصالح الاجتماعية والفردية أن تتصادم ، غير أن النوع لا وجود له بمعزل عن أعضائه الأفراد . « ما هو النوع القوى الحي إن لم يكن اجمالاً للأفراد الأقوياء الأحياء ؟ » وفي (المستقبل السعيد) ، في ظل النظام الاجتماعي الجديد ، ستكون مصالح الأفراد ومصالح المجتمع في تناغم تام . ويسير فولسكي على الخط نفسه بانفعال أقل لكن بتماسك أشد . سوف

(١) « آراء متغيرة نحو الفرد » في س . ا . بلاك (مشرفاً) : « تحول المجتمع الشيوعي » ص ٦٠٦ - ٦٢٥ وقد اعتمدت على عدد من الاقتباسات الرائعة التي أوردها الدكتور كلين من مؤلفات ليس سهلاً الحصول عليها في الغرب .

(٢) « أسس علم جمال موضوعي » نشر في « خطوط عامة لنظرة كلين واقعية للعالم » سنت بطرسبرغ ، ١٩٠٥ تكلم عنه كلين في المرجع المذكور ص ٦١٩ .

تختفي المعايير الإلزامية مع هزيمة الرأسمالية . إن البورجوازية لم تحرر الفرد في ساعة الثورة إلا لكي تكبله في ساعة النصر ، وسوف تقود البروليتاريا الفرد في ساعة الثورة لا لشيء سوى تحريره في ساعة النصر . » فالطبقة ترى في نفسها شيئاً يجب استئصاله ، والفرد يرى في نفسه شيئاً يجب أن يتأكد »[1] .

ونحن نجد أن بوغدانوف وبازاروف معنيّان أيضاً بتحرير الفرد من المعايير الإرغامية لكنهما لا يريان النزعـــة الجمعية الاشتراكية كإجمالي وجماع للأفراد الأقوياء المدفوعين من ذواتهم ، بل بالأحرى سوف يصبح الفرد منصهراً في النزعة الجمعية – كما « في لحظات الجذب والوجد . . عندما يلوح لنا أن وجودنا الواهن قد اختفى ، ننصهر مع اللامتناهي »[2] . الفردانية عند بوغدانوف وبازاروف هي الحركة المحررة في صراعها مع السلطة الشمولية ، لكنها تصبح رجعية في صراعها ضد المستقبل الاشتراكي (كلين : ص ٦٢١ ، ٦٢٢) سيكون التأكيد في المجتمع الجديد على المعية العضوية sobornoc ، على الابداعية الاجتماعية المباشرة حيث تتلاشى الفكرة عينها لـ (فرد) ومصالحه[3] .

وكما أوعزنا من قبل ، فإن استصواب الفردانية ليس جواباً مرضياً للماركسية ؛ هناك بعض الصواب في اقتراح بازاروف بأن المجتمع الحر لن « تقام فيه الجدران حول الزنزانات الصغيرة البائسة للفردانيات المكتفية بذاتها » . ويقول إن صميمية المحبين لا تعطي سوى « لمحة واهنة بذلك الانصهـــار لكل النفوس الانسانية الذي سيكون المحصلة المحتمة للنظام الشيوعي »[4] . وبالمثل ، عندما

---

(١) « فلسفة الصراع – محاولة لبناء فلسفة اخلاقية ماركسية » موسكو ١٩٠٩ ، كلين ص ٦٢٠ .

(٢) « أهداف الحياة ومعاييرها » كتب في عام ١٩٠٥ وأعيد نشره عام ١٩٢٠ ص ٦٤ وعن كلين ص ٦٢١ .

(٣) عن كلين ص ٦٢٢ – ٦٢٣ .

(٤) « نحو جبهتين » سنت بطرسبرغ ١٩١٠ ص ١٤٠ ؛ كلين ص ٦٢٣ .

يصر»[1] بوغدانوف على أن غوته لم يقدم غوته (فاوست) أو أن داروين لم يقدم نظرية التطور ، بل إن الرجلين قد وضعا اللمسات الأخيرة لجهد جمعي . وهناك حقيقة أكبر في هذا عند كلين ، لقد تصور بوغدانوف ، على نحو ماتصور بازاروف أيضاً – شيئاً من الطبيعة المساعدة للخلق الفني والحب والبحث . الطريقة التي بها يستطيعان « تجاوز » الفرد ويتملكان بها بحرية المواد التي يعدّها الآخرون . وإدراك هذا – على أية حال – لا يتطلب منا أن نقلل من الدور الذي قد يلعبه أي شخص مفرد – غوته أو داروين – في تشكيل النتاج النهائي للنظرية ، على حين أن بوغدانوف وبازاروف يريدان بالفعل صراحة تقليل هذا الدور . يقول بازاروف إن المجتمع الجديد لن يحبذ « الفنانين من نوع الباحثين المفردين بفوضى ، بل الفنانين في المدارس التي تسير وفق خطة نحو هدفها »[2]. هنا يكون لدينا شيء أكبر من الإدراك الصحيح بأن النشاطات الحرة هي نشاطات متعاونة بشكل تبادلي . هنا يكون لدينا معاودة لألعوبة الخنوع ، رفع الأهداف والخطط فوق الأعمال التلقائية للحياة الحرة والخلاقة .

وعندما يستدير بوغدانوف وبازاروف إلى الهجوم لا على الإرادة المجردة عند كانت بل إعلائه للإنسان كـ (غاية) – وهما يحلان غايات أخرى محل هذه الغاية – تتأكد الطبيعة الخنوعية لمذهبهما بشكل نهائي . « لا يعتبر الإنسان الحر جاره وسيلة فحسب ؛ بل إنه يطلب من جاره ضرورة أن يراه على أنه وسيلة فحسب .. من أجل غايات الجار »[3] . إن إدراك « الشخص المفرد » على أنه مبدأ مطلق مسألة غريبة وستظل غريبة دائماً بالنسبة للبروليتاريا[4] وفي عام ١٩٢٠ اتضحت هذه النقطة تماماً . فليون تروتسكي في كتابه « الرعب

---

(١) « سقوط الصنمية الكبرى » ، موسكو ، ١٩١٠ ص ٤٦ ، كلين ص ٦٢٣ .

(٢) المرجع المذكور كلين ص ٦٢٣ .

(٣) بازاروف : « الميتافيزيقيا التسلطية الشمولية والشخصية الذاتية » ص ٢٧١ ، كلين ص ٦٢٣ .

(٤) بازازوف : المرجع المذكور .

والشيوعية » برفض باحتقار « ثرثرة الكويكر الصحـــابي النباتي الاكليريكي الكانتي عن (قداسة الحياة الإنسانية) » فالمذهب القائل بأن الأفراد غايات في حد ذاتها هو مذهب بورجوازي ميتافيزيقي ؛ فالبروليتاري والثوري يعرفان أن الفرد عند الضرورة (من أجل الثورة) يعامـــل ويجب أن يعامل فحسب كوسيلة . وقد أوضح المنظر الحزبي البارز ا . ب . زالكيند A.B. zallkind الموقف بجلاء بعد هذا بخمس سنوات : « الحياة الإنسانية بالنسبة للبروليتارنا ليست لها قيمة ميتافيزيقية مكتفية بذاتها . البروليتاريا لا تدرك سوى مصالح .. الثورة »[1] .

ولقد حُل الصراع بين أصحاب النزعة الجمعية بشكل توكيدي على يد الحكم الذي أعقب ثورة تشرين الأول،فلم تعش حقبة لوناتشارسكي اللطيفة سوى حياة قصيرة ؛ لقد مـــات الشاعر بلوك Blok وانتحر الشاعر حسنين Jesenin ، وتشيدت بصرامة متزايدة أولية الثورة البروليتارية والحرب والنظـام الجمعي والخضوع والطاعة الفرديان . وأحبط التفكير في الفلسفة الخلقية ؛ وعومـــل المثقفون بشك على أنهم « فردانيون » ومنشقون بالإمكان . واستخدم مبدأ المسؤولية الجنائية الجمعية لسحق الطبقة الفلاحية واستخدم مبدأ الجريمة بالأصل الطبقي أو النسب لسحق « الطبقة المثقفة » .ومن الحق أن كل شيء كان يرتكب باسم الحرية التي ينظر اليها على أنها هدف سرعان ما يتحقق ؛ غير أن المحتوى المباشر للتصورات الخلقية كانت أولية انتصار الشيوعية وحكم الحزب . ثم حقبـــة الديكتاتورية الستالينية و (التصفيات الكبرى) وبلغت النظرية الأخلاقية سمتها .

لقد جاء التغيير في النظرية الأخلاقية ، كما في القانون ، مع دستور ستالين الجديد عام ١٩٣٦ . لقد جاء الاهتمام الجديد بالثبات الاجتماعي وإعادة تقوية الأسرة ، ومحبة البلاد وأمن « الحياة العادية » . وتم التخلي إلى حـــد كبير عن

---

(١) « الشباب والثورة » ص ٥٤ ، كلين : ص ٦٢٤ .

الراديكالية الخلقية التي فشلت في جذب الجماهير إليها . وأوجدت مقتضيات الحرب تأكيداً ملحاً على الشعارات الخلقية التقليدية والنصائح المعيارية؛ كما أدت هذه المقتضيات أيضاً إلى زيادة التأكيد على (الانسانية الاشتراكية) ، احترام الإنسان الذي تطهره « النزعات التقدمية » في كل العصور وتشترك فيه كل الدول حتى اليوم في صراعها ضد (الوحوش الفاشستية) واختفت من الكتابات السوفييتية الهجمات المباشرة على أهمية الفرد . الشيوعية تعني « الازدهار الحق للفرد » لكن مثل هذا الازدهار « غير ممكن إلا على أساس الدور القيادي للمصلحة الاجتماعية »[1] .

لقد أكد فيشنسكي – لدواع سياسية واضحة – عام ١٩٣٨ الدور الحيوي والخلاق للقانون السوفييتي . وأن نعزو دوراً حيوياً وخلاقاً للأخلاقيات السوفييتية يعني الابتعاد – بخطورة شديدة – عن الشعار الماركسي « الوجود الاجتماعي يحدّد الوعي الاجتماعي » وأن الأخلاقيات لا تعكس سوى الحياة المادية للإنسان . ثم ، مع كتاب ستالين « الماركسية والمشكلات اللغوية » (١٩٥٠) نجد أن صاحب السلطة العليا نفسه يفتح الطريق أمام تناول البناء الفوقي بما في ذلك الأخلاقيات كقوة حية وفعالة في درب الشيوعية . وجاء التشجيع الحكومي الرسمي لخلق ونشر نظرية ومعايير الأخلاقيات الشيوعية . وفي عام ١٩٥١ ، وافق مؤتمر من الفلاسفة السوفييت والتشيك على أن تعاليم الفلسفة الخلقية الماركسية غير سديدة ومشوشة وأنها لم توضع في إطار منطقي وأنها أهملت النظرية الخلقية قبل هوبز . وفي العام نفسه نشر شاريا Sharia كتابه « حول بعض مسائل الأخلاقيات » الذي تأكد فيه الدور الخلاق الفعال للوعي بشكل أقوى مما جاء عند ستالين :

---

(١) ا . اى . زيس : « حول الأخلاقيات الشيوعية » ١٩٤٨ ص ٣٠ عن شيسخين ص ١٢٤ أو بعدها و ٢٥٧ وما بعدها حيث يركز على أولية المصلحة الاجتماعية والنزعة الجمعية على المصالح الفردية ، لكنه يوازن هذا بأن يخصص فصلاً كاملاً (ص ٢٣٠ وما بعدها) (للاحترام والعناية الاشتراكيين للإنسان) .

« تعلمنا الماركسية – اللينينية أنه ليس بناء الاقتصاد الشيوعي الجديد فحسب بل أيضاً تشكيل الوعي الشيوعي الجديد للإنسان ليس شيئاً يسير بقوة دفع ذاتي ، ليس عملية يمليها القدر ، بل هي تأتي نتيجة الجهد التربوي المكرس الكامل المتعدد الجوانب للحزب البولشفي والإدارة السوفييتية » .

(مدخل ، ص ٣)

ونحن نجد أن « شاريا » في تأكيده على القرار الواعي والإرادة الحرة المحدودة قد ذهب أبعد مما تريد السلطات السوفييتية؛ ولم يكتب من ساعتها أي شيء عن فلسفة الأخلاق . غير أن التأكيد على النظرية الخلقية والدعاية قد استمر . ونحن نجد أن شيسخين وهو الآن عميد فلاسفة الأخلاق السوفييت ، قد نشر كتابه « أسس الأخلاقيات الشيوعية » عام ١٩٥٥ وكذلك أول كتاب خطير معتدل عن تاريخ النظرية الأخلاقية لعدة سنوات « من تاريخ المذاهب الأخلاقية » في عام ١٩٥٩ . وفي الوقت نفسه ، عقد مؤتمر لفلاسفة الأخلاق والحزب وزعماء الصناعة والتربية والكومسومول في لينىنغراد تحت رعاية أكاديمة العلوم السوفييتية ووزارة التعليم العالي والتعليم الثانوي المتخصص لدراسة دور فلسفة الأخلاق في الحياة السوفييتية . وقد انتهى المؤتمر بصياغة مسودة ملخصة للتعاليم الأخلاقية في المؤسسات التربوية الراقية ونشر الابحاث التي قدمت للمؤتمر [١] . وكلها تلح على الطبيعة الاخلاقية العميقة للشيوعية والحاجة إلى التربية الخلقية المركزة لقهر الآثار السيئة للرأسمالية والتصورات المعادية للأخلاق والعديمة الأخلاق في الوعي الإنساني. وقد أدرج ن . ا س. خروشوف في تقريره الذي رفعه إلى المؤتمر الواحد والعشرين للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفييتي أهمية التربية الخلقية :

« علينا أن نطور – بين الشعب السوفييتي – الاخلاقيات الشيوعية التي يكمن في أساسها الولاء للشيوعية والعداوة التي لا تلين

---

(١) « مشكلات فلسفة الأخلاق الماركسية اللينينية » موسكو ، ١٩٦٠ .

لأعدائها والوعي بالواجب الاجتماعي والمشاركة الفعالة في العمل والملاحظة الإرادية للقواعد الأساسية للحياة الاجتماعية الانسانية والمساعدة المتبادلة الرفاقية والأمانة والصدق وتحمل قلاقل النظام الاجتماعي »[1] .

ولم يجد فلاسفة وقادة التربية السوفييت ما يضيفونه لهذه المشاعر الجميلة .

إذن ، إنشغل فلاسفة الأخلاق السوفييت انشغالاً شديداً بالتصور الذي رأينا ماركس وانغلز يطورانه في « الأيديولوجيا الألمانية » ؛ المفهوم القائل بأن الأخلاقيات معنية (بالمصلحة الاجتماعية)[2] . وهكذا نجد أن أخلاقيات العالم الجديد مليئة بالمفاهيم الخلقية المجردة للعالم القديم : الواجب نحو المجتمع ، العناية بالرفاق ، الأخذ بالنظام الاجتماعي الخ . وحتى يضع الفلاسفة السوفييت تفرقة اعتمدوا على التفسير الاقتصادي للتاريخ . إن القضاء على الملكية الفردية يعني أن المصلحة الاجتماعية قد تأسست حقاً ، على حين أنها تظل في المجتمع الرأسمالي الخاص بالملكية الفردية والفروق الطبقية وهما أمر تعلة ماكرة لمصالح الطبقة الحاكمة . وحتى في فترة ديكتاتورية البروليتاريا ، حيث لا تزال الأخلاقيات تمثل مصلحة طبقية ، تفقد الأخلاقيات تماماً طبيعتها الخبيثة ؛ فالبروليتاريا ، الأغلبية الساحقة للبشرية ، لا تحتاج إلى مكر تتعلل به من أجل مصالحها التي هي مصالح الأغلبية الساحقة للبشرية . غير أن أخلاقياتها قبل الثورة وبعدها هي قوة ضخمة هائلة تنظم الجماهير وتصهرها وتساعد على تدمير النظام القديم ووضع أسس النظام الجديد[3] . وبتزايد مستمر ، نجد أن الزعماء السوفييت يؤكدون قوة الأيديولوجيا والنصيحة الخلقية والتربية الخلقية .

---

(١) مواد المؤتمر الاستثنائي الواحد والعشرين للحزب الشيوعي السوفييتي ص ٤٦ .

(٢) « علاقة الفرد بالمجتمع ؛ العلاقة بين المصالح الشخصية والاجتماعية – هي المحتوى الرئيسي للأخلاقيات » (شاريا : المرجع المذكور ص ٢٣ ما بين قوسين من عنده هو) .

(٣) « تاريخ الحزب الشيوعي السوفييتي . دراسة موجزة » ص ١٢٥ شيسخين ص ١٣ – ١٤ .

إن التخلي عن الراديكالية الاخلاقية واحتقار الشعارات الخلقية التقليدية والإصرار على أن الاخلاقيات كلها تعكس على نحو سلبي الظروف الاقتصادية التي تولدها ، قد أدى كل هذا إلى التوسع بأيديولوجية (الجبهة الشعبية) إلى نطاق الفلسفة الخلقية . فـــلا يصرّ الفلاسفة السوفييت في السنوات الاخيرة – وهم يتبعون ما قاله انغلز في الفصل التاسع من « دحض دورنغ » – من أن هناك تقدماً مستمراً في الاخلاقيات – لا يصرون على هذا فحسب، بل يؤكدون الآن أن هناك تصورات خلقية رئيسية معينة تطبق في كل العصور وأن المفكرين « التقدمين » في كل العصور قد تجاوزوا ظروف العصر إلى أخلاقيات المستقبل . ولقد تحدث لينين في كتابه « الدولة والثورة » (اميـــل بيرنز (مشرفا) : « مختصر الماركسية » ص ٧٥٩) عن « القواعد الاولية للحياة الاجتماعية »التي ظلت تدرس في الكتب الدراسية لعدة أجيال والتي سيحولها الشيوعيون إلى عادة اجتماعية ؛ ولقـــد اقتبس خروشوف – كما رأينا – العبارة في خطابه الافتتاحي للمؤتمر الواحد والعشرين حيث دعا إلى « الملاحظة الإرادية للقواعد الاساسية للحياة المشتركة الإنسانية » . وفي الوقت نفسه يميل جيـــل جديد من المتخصصين في الاتحاد السوفييتي بشكل طبيعي إلى إن يزدادوا وعياً بالمشكلات والطبائع النوعية لحقل إنسان متخصص والمطالبة باستقلال ثقافي عقلاني محدد . وعلى حد علمي ، لا يوجد إلا فيلسوف سوفييتي واحد قد استخلص المكونات المنطقية التامة لموقف لينين – خروشوف ، هو . ف . ب . توغارينوف V.p. Tugarinov من جامعة ليننغراد فهو يقول منذ عام ١٩٥٨ أننا سنجد في العلوم المختلفة جزءاً يتحدد بمقولات المادية التاريخية ، ولكن يوجد أيضاً جزء قائم على المقولات الخاصة للعلم الذي يشتغل عليه – مقولات تنطبق على جميع مراحل التطور التاريخي . يقول في كتابه « حول قيم الحياة والثقافة » ، توجد في فلسفة الاخلاق (لحظات ، تعبر عما هو مشترك بالنسبة للإنسانية كلها وهناك (لحظات) تعبر عن المصلحة الطبقية . وبطبيعة الحـــال ، لا يقسم توغارينوف ببساطة فلسفة الاخلاق إلى حقائق خالدة ومصلحة طبقية مقنعة ؛

إنه يصور العلاقة على أنها علاقة باطنية ، ويصرّ على أن الأحكام المجردة المعبرة عن الأفكار الأخلاقية الكلية تصبح تابعة للمصلحة الطبقية في طريقة تطبيقها على المواقف العينية ويذهب بصفة عامة إلى أن (اللحظات) من النوع الكلي هي أقوى في فلسفة الجمال عن فلسفة الأخلاق . (المرجـــع المذكور ، ص ٢٣ – ٢٤) .

وعلى أية حال ، فحتى توغارينوف مهما يبد موقفه واعدا ، قد حيل بينه وبين المساهمة الأصيلة في النظرية الأخلاقية بسبب تقبله اللانقدي للقواعدالخلقية على أنها قواعد معيارية والأحكام الأخلاقية على أنها مرتبطة (بالمصالح). وتماماً لأنه لم يوجد فيلسوف سوفييتي يتساءل أو يفحص بجد هذا التوحيد بين فلسفة الأخلاق والمصالح ، فإن الفلسفة السوفييتية قد أحلت المراوغة والقطيعة محـل التناول الأصيل لمشكلات النظرية الأخلاقية . وهم ، بشغلهم ولديهم مذهب المصالح ، في موقف عصيب ففلاسفة الأخلاق السوفييت – شأن زملائهم مـن فلاسفة القانون – يواجهون الصعوبة الرئيسية من أن الحاجة إلى الإلزام الخلقي أو التشريعي لا يمكن بأن يفسر إلا إذا كانت المصلحة الفردية والاجتماعية غير متطابقة تماماً على حين أن الاختلاف بين الأخلاقيات الشيوعية وغيرهـــا من الاخلاقيات لا يمكن أن تفسر إلا بالقول بأن المصلحة الفردية والاجتماعية في ظل الشيوعية تتطابقان بالفعل. وفي الحقيقة ، حاول شاريا أن يقول إن المصلحة الفردية والاجتماعية في المجتمع الشيوعي تتناغمان بدون أن تتطابقا ؛ يقول : « إذا كانتا متطابقتين فلن تكون هناك (بدائل) خلقية ومن ثم لن يوجد مجال للأخلاقيات (ص ٧٠) . إذن يجب أن تقام الأخلاقيات على مساهمـــة المعيارين :

« التقييم الخلقي الحق لا يمكن أن يحدث على أساس المعيار الموضوعي المحض لفائدية فعل ما لتطور المجتمع ، كذلك لا يمكن أن يحدث على أساس المعيار الذاتي المحض للذة الشخصية – وربط هذين المعيارين معاً هو وحده الذي يعطينا الأخـلاقيات المتضمنة

للفعل . والأولية دائماً للمحتوى الموضوعي للسلوك وهذه الأطروحة الماركسية ترفض كلا من (قبلية) المعايير الخلقية والتجريبية المتسللة أي الرفض الواقعي للمبادىء الخلقية بالكلية . (في هذه الأطروحة الماركسية يجد المبدأ المادي الجدلي لوحدة الذات والموضوع صيغته العينية في مجال الأخلاقيات) » .

(ص ٢٦٢ مابين قوسين من عند شاريا)

وبطبيعة الحال إن الإشارة إلى المادية الجدلية هي صوفية غالية . وإن الصهر الذي نادى به شاريا للمعيارية لا يفعل شيئاً لحل المشكلة ـ إذا كانت هذه مشكلة أصيلة – لتناغم المصلحة الفردية والاجتماعية ؛ كل ما هنالك أنه يعيد طرح المشكلة . كذلك لا يوجد أي كاتب أخلاقي سوفييتي آخر استطاع أن يحل المشكلة أو يحيط بها بجدية ؛ إن الآخرين يصقلونها ببراعة أشد – وبعدم أمانة أكبر .

إن ما يبدو من موقف شاريا ومن الأقتباسات السابقة من شيسخين ومن أبحاث مؤتمر لننغراد ومن أقوال كل فيلسوف حديث عن فلسفة الأخلاق هو المعالجة الشاملة للأخلاقيات كمذهب (معياري) معني بإنشاء مبادىء وبارشاد السلوك . وهذا ـ كما رأى ماركس كثيراً – لا يمكن أن يكون شيئاً سوى محاولة لتحقيق تناغم التنافر والتناغم، وتقييد الشر بقيود هي نفسها شر وخلق شيء ليس سوى مزيد من الشر ومزيد من التقلقل . إن أخلاقيات الحرية لا تقيم أي مباديء ولا تزعم أية إلزامات ؛ إنها تجد نفسها في الصراع من الشرور لا في قمعها .

ومن بين الكتاب الأخلاقيين المحدثين في الاتحاد السوفييتي نجد أن شاريا بالتأكيد هو الذي قام بمحاولات جادة لرؤية النظام الذي يضعه في أساس السلوك الخلقي كنظام واع مفروض من جانب الذات . لكنه في عمله أيضاً نجد أن النظام ليس هو العمل الحر المتماسك للنشاط ؛ إنه مجموعة المقتضيات التي تفرضها حاجة خارجية :

« في المجتمع الاشتراكي ، نجد أن كل حق للمواطن ، والذي يكون حقيقياً لا صورياً ، مرتبط بواجب مقابل . حق العمل مرتبط بواجب كل فرد نحو العمل .. ومؤيدو (إباحية الحب) يسعون إلى تأييد نظريتهم المعادية للأخلاق بقولهم إنه لما كانت حرية المرأة في المجتمع البورجوازي في التعبير عن مشاعرها مشلولة بنقص حقوقها الاقتصادية ، لهذا يجب في المجتمع الاشتراكي أن تكون حرة من كل قيد . وبهذا لا يتبين العدميون في مجال الأخلاقيات أن الاشتراكية ليست هي إضعاف الروابط بين الناس ، بل بالعكس تقوية هذه الروابط ، وأنه طالما أن الحب ليس فقط حادثة انفعالية سيكولوجية ، بل هو يتضمن أيضاً بالضرورة علاقات اجتماعية فإنه لا يمكن أن يكون فوضوياً بل يجب أن يخضع نفسه للعلاقات الاشتراكية المتطورة . بقول آخر ، إن الماركسية – اللينينية التي ترفض النظام الإرغامي (ولا يهم ما إذا كان الإرغام قانونياً أم اقتصادياً) لمجتمع المستغلين المدفوع بالعصا في المجتمع الاقطاعي والمدفوع بالجوع في المجتمع الرأسمالي – الماركسية اللينينية تقف ضد هذا المجتمع الإرغامي وتحل محله النظام الواعي أي السعي الواعي نحو بناء المجتمع الشيوعي » .

(ص ٩٩ – ١٠٠)

إن الطبيعة السائدة لفلسفة الأخلاق السوفييتية ، بترويجها ودعوتها المسئمة للغايات والواجبات تتضح بشكل أكثر إضاءة في كتاب Osnovy لشيسخين حيث يضع (مبادىء ومعايير الأخلاقيات الشيوعية) وعناوين فصوله تعطي فكرة سديدة عن المحتويات :

(١) انتصار الشيوعية في الاتحاد السوفييتي والظروف الجديدة التي تتشكل في كنفها الأخلاقيات الشيوعية .

(٢) النزعة الجمعيّة كمبدأ للاخلاقيات الشيوعية :

(ا) تفوقية النزعة الجمعية على الفردية البورجوازية .

(ب) المصلحة الاجتماعية – المصلحة الرئيسية للإنسان السوفييتي .

(حـ) مفهوم الواجب والشرف والضمير في فلسفة الأخلاق الشيوعية .

(د) العمل – واجب ومسألة شرف .

(٣) الوطنية والأممية :

(ا) نظرة للوطن كمشكلة خلقية .

(ب) الاخلاص للوطن وللاخوة الأممية للكادحين – المطلب الرئيسى للاخلاقيات الشيوعة .

(٤) النزعة الإنسانية الاشتراكية .

(ا) النزعة الانسانية الاشتراكية – النمط الأعلى للإنسانية .

(ب) احترام قيمة الإنسان والاهتمام بالإنسان .

(حـ) كراهية الأعداء والتيقظ لهم ـ صفة لا مهرب منها للانسانية الاشتراكية .

(٥) الأسس الخلقية للصداقة والزواج والأسرة .

(ا) المجتمع والحياة الشخصية .

(ب) الصداقة .

(حـ) الزواج والاسرة .

(٦) الصفات الخلقية والملامح الطبائعية للمقاتل من أجل الشيوعية .

وبطبيعة الحال ، في كل هذا لا توجد أدنى إشارة للمشكلات والصعوبات الاساسية للاخلاقيات المعيارية : لا توجد مناقشة للاساس المنطقي والتجربي للـ (إلزام) ، لا توجد العناية بمشكلات (التبرير) الخلقي ، لا توجد إشارة للضبابية الضرورية للمبادىء المعيارية . إن الاساس الحقيقي (للالزام) الخلقي في المجتمع الشيوعي إنما يظهر بجلاء بما فيه الكفاية عند ما يجعل شيسخين عنوان فصله السابع والنهائي : « الحزب الشيوعي ـ هو عقل وشرف وضمير عصرنا » .

فهرس

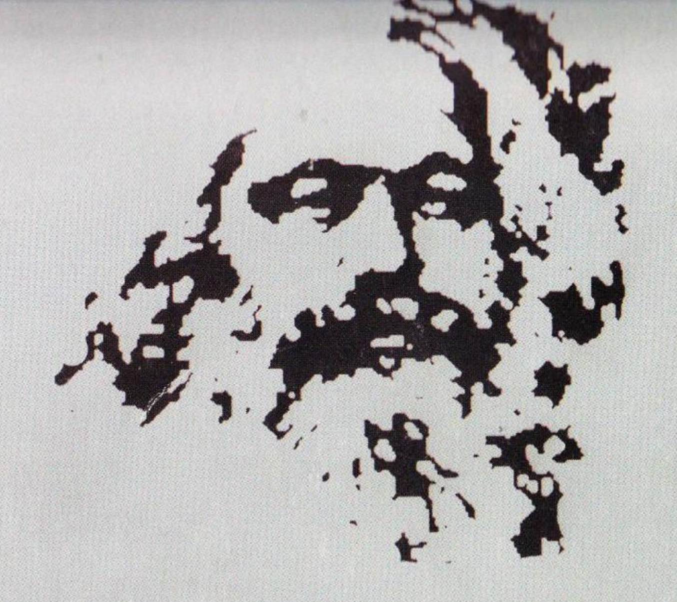


الإشراف اللغوى: حسام عبد العزيز

الإشراف الفنى: حسن كامل

التصميم الإساسى للغلاف: أسامة العبد





أول كتاب بالعربية عن المفاهيم الأخلاقية والسلوكية وفلسفة الأخلاق فى الماركسية. وهو يربط، عند ماركس، بين فلسفة المفهوم والحرية والفردية والقانون الطبيعى للحرية والمجتمع الإنسانى الحقيقى والجدل الاجتماعى الجديد ونقد السياسة والاقتصاد والإنسان المغترب، ويركز على دعوة ماركس إلى إقامة المجتمع العقلانى الذى سيحل الصراع بين الدولة السياسية والمجتمع المدنى ولا يغفل المؤلف علاقة فلسفة الأخلاق بالحزب الشيوعى ودور القانون والأخلاقيات فى المجتمع السوفيتى.

ويتفرد الكتاب بتركيزه الشديد على دراسة ماركس الشاب وخاصة فى مقالاته الأولى قبل أن يطويه أنغلز تحت جناحه، ويورد العديد من النصوص الماركسية فى هذه الفترة التى ترجمها المؤلف نفسه إلى الإنكليزية، ويبرز معظمها الآن فى هذه الترجمة العربية لأول مرة.

ويتناول المؤلف موضوعه فى إطار نقدى، فيخضع الماركسية ككل لنقد أخلاقى وفلسفى يعى المؤلف أن ماركس نفسه قد أسهم فى وضع بعض أسسه.

تصميم الغلاف: نسرين كشك